

Descartes face à Leibniz sur la question de la substance

Josiane Boulad Ayoub

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203256ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203256ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulad Ayoub, J. (1984). Descartes face à Leibniz sur la question de la substance. *Philosophiques*, 11 (2), 225–249. <https://doi.org/10.7202/203256ar>

Résumé de l'article

Il s'agit de montrer l'équivocité de la notion de substance quand on la prend à la fois chez Descartes et chez Leibniz, et de comparer à propos de ce problème les positions des deux philosophes. La question est abordée sous l'angle du rapport entre les modifications de rôle et de sens de la notion de substance telle qu'elles apparaissent chez les deux représentants des tendances constitutives de l'épistème classique. La confrontation sert à préciser, d'une part, les déterminations ontologiques du maintien de cette notion dans les problématiques respectives de Descartes et de Leibniz; d'autre part, elle vise à alimenter d'une pièce supplémentaire le débat sur la différence entre les enjeux du rationalisme cartésien et celui leibnizien.

ARTICLES

DESCARTES FACE À LEIBNIZ SUR LA QUESTION DE LA SUBSTANCE

par Josiane Boulad Ayoub

RÉSUMÉ. Il s'agit de montrer l'équivocité de la notion de substance quand on la prend à la fois chez Descartes et chez Leibniz, et de comparer à propos de ce problème les positions des deux philosophes. La question est abordée sous l'angle du rapport entre les modifications de rôle et de sens de la notion de substance telle qu'elles apparaissent chez les deux représentants des tendances constitutives de l'épistème classique. La confrontation sert à préciser, d'une part, les déterminations ontologiques du maintien de cette notion dans les problématiques respectives de Descartes et de Leibniz ; d'autre part, elle vise à alimenter d'une pièce supplémentaire le débat sur la différence entre les enjeux du rationalisme cartésien et celui leibnizien.

ABSTRACT. We will first examine the manner in which Descartes and Leibniz each defines the notion of substance ; then the meaning that each of these authors attributes to this notion ; finally, we shall analyze the relations between substances in their respective systems. This comparison should serve to throw light on the ontological determinations of this notion as it appears in the respective systems of Descartes and Leibniz as well as to differentiate between the rationalism of each to them.

Le problème du Même et de l'Autre se pose aussi, d'une certaine façon, pour les historiens de la philosophie ! La multiplicité des investissements opérée, dans l'histoire, par le discours philosophique à partir d'un capital commun et identique de notions, concepts ou catégories qu'on aurait pu croire immuables, oblige l'analyse historique comparée à des tâches délicates : identifier les changements d'acception à travers les problématiques des auteurs considérés, mettre au jour leurs

déterminations ontologico-épistémiques, voire leurs enjeux idéologico-politiques. Ce sont là quelques exemples des difficultés auxquelles se heurte ce type d'analyse et que viennent redoubler celles causées par l'interprétation elle-même : les postulats méthodologiques qu'elle adopte, le point de vue, diachronique ou synchronique auquel elle se place.

Cette question générale de la variété des exploitations rencontrée par la même notion à travers les diverses philosophies, sans parler de son inévitable polysémie ou encore de ses acceptions changeantes à l'intérieur, cette fois, d'une même doctrine, revêt une acuité particulière lorsqu'il s'agit de la notion de substance : non seulement parce que cette notion tient une place assez éminente dans le patrimoine commun, que j'évoquais tout à l'heure, pour révéler de manière significative ce problème du changement dans la permanence, non seulement parce qu'elle enregistre, dans les principes mêmes de son procès, un nombre assez considérable de développements pour marquer les lieux du passage du mode de pensée substantialiste au mode de pensée relationnelle et, au-delà, systémique, caractéristique de notre post-modernité, mais surtout parce qu'elle constitue un de ces points nodaux autour desquels s'organise un système philosophique et au sujet desquels se font les lignes les plus symptomatiques de partage.

Je voudrais, précisément, montrer ici l'équivocité de la notion de substance dans la philosophie moderne quand on la prend à la fois chez Descartes et chez Leibniz, et comparer à propos de ce problème les positions des deux philosophes. (Certes, la complexité de la question générale en jeu aurait dû entraîner des considérations plus longues et plus complètes que celles qui suivront dans le corps de l'étude ou que la longueur des présents proplées — auxquels m'obligent les remarques judicieuses et amicales du comité de lecture pour préciser mes intentions — aurait pu faire espérer.) Qu'on m'entende bien : a) je limite ma contribution à l'étude d'un cas particulier à l'intérieur du modèle philosophique classique dont Descartes et Leibniz comptent parmi les figures les plus représentatives de ses variantes structurelles ; de plus ces deux philosophes partagent, en dépit du fait qu'un demi-siècle les sépare, un socle épistémique commun, ainsi que l'appellerait Foucault : dès lors on peut confronter, à partir de

ce point de vue synchronique auquel je me place dans le cadre de cette analyse comparative, leurs thèses respectives sur la notion de substance ; b) je n'ai pas voulu reconstituer tous les éléments de la doctrine de la substance chez l'un et chez l'autre philosophe, ni non plus exposer leurs sources en détail (langage mathématique et dynamique du *Discours de Métaphysique* par exemple) ni, *a fortiori*, rendre compte de la « littérature secondaire » sur le sujet puisqu'il ne s'agissait pas, pour moi, de faire une étude des interprétations des commentateurs, si importants fussent-ils, telles celles des Gueroult, Russell, Belaval ou de mon maître Rodis-Lewis, mais bien de comparer brièvement, sans surcharge d'érudition, sur un point particulier, Descartes et Leibniz. Suivre exhaustivement le détail des changements qui s'établissent d'un type d'argumentation à l'autre dans les ouvrages des auteurs considérés — et pour Leibniz il se serait agi de suivre plusieurs séries d'arguments — aurait exigé d'infliger au lecteur un texte à la longueur démesurée par rapport aux finalités d'un article de revue, en général, et aux objectifs particuliers — et modestes — de celui-ci : être autant que possible concise, claire, en un mot, éviter d'être « pédestre » comme disent nos amis anglais ! Attirer l'attention de ceux qui lisent *Philosophiques* sur un point de l'histoire de la philosophie, la notion de substance, qui retrouve aujourd'hui un regain d'intérêt avec le débat sur les concepts de l'ontologie contemporaine. Aborder cette question sous l'angle du rapport entre les modifications de rôle et de sens de la notion de substance telles qu'elles apparaissent chez deux philosophes modernes. Je n'ai pas cherché à montrer la nouveauté des conceptions de la substance chez ces philosophes par rapport à la scolastique : par exemple, expliquer comment et pourquoi Leibniz ne retient des définitions de la tradition aristotélicienne de la substance comme *ultimum subsistens* ou *ultimum perdurable* — qui se retrouvera, par ailleurs, discutée par Kant, soit dit en passant — que la troisième définition, comme *vis activa*. En revanche, ce que j'ai cherché surtout à faire c'est une *comparaison* — non une juxtaposition des doctrines — à partir du centre de l'intuition première dont s'inspire tout le développement ultérieur de la pensée et des conceptions de l'un et de l'autre philosophe.

Il demeure assez tentant d'établir une comparaison entre Descartes et Leibniz, même avec les limites que j'ai signalées ci-dessus, à propos du traitement de la notion de substance par chacun d'eux. Cette comparaison a son intérêt : une notion non seulement scolastique mais antique est maintenue dans la philosophie moderne à sa genèse alors qu'elle semblerait dépassée en cette période de changement de paradigmes ; à partir de ce fait, la comparaison servira à préciser, d'une part, les déterminations ontologico-épistémiques de ce maintien dans les problématiques respectives de Descartes et de Leibniz ; en quel sens la notion de substance est réinterprétée par ces deux philosophes et comment elle est exploitée par eux en regard des tendances constitutives de l'épistème classique ainsi que de la théorie naissante du sujet ; d'autre part la comparaison vise à alimenter d'une pièce supplémentaire le débat sur la différence entre les enjeux du rationalisme cartésien et celui leibnizien : la distinction que Descartes fait entre *res cogitans* et *res extensa*, par exemple, ne signifiant pas seulement que la *res cogitans* est une substance — ceci Leibniz l'acceptera — mais surtout que la *res extensa* constitue aussi une substance. C'est à quoi s'oppose Leibniz, après son séjour à Paris et ses travaux en mathématique et en physique : si la substance est définie par lui, ainsi qu'on le verra, comme activité et spontanéité, alors la *res extensa* ne peut être substance, alors le mécanisme cartésien qui soutient cette conception ne vaut plus comme explication scientifique ; pour Leibniz, la substance est un être vivant, et sa dynamique s'appuiera sur son refus initial d'admettre les substances inorganiques.

On peut commencer à noter le contraste entre la notion de substance chez Descartes et chez Leibniz en suivant son chemin respectif d'apparition chez chacun de ces deux philosophes. Dans la *Seconde Méditation*, préparée par ce qui a été avancé dans les *Regulæ* et dans le *Discours*, Descartes ne tient guère à reprendre une telle notion appartenant au bagage de la scolastique ; il marque sa répugnance à traiter scolastiquement de la question ; il refuse de prendre au sérieux la définition de l'homme, animal raisonnable, et à suivre son texte, on le voit parler d'une *res cogitans*, d'une *res extensa*, mais pas de la substance au sens sco-

lastique du terme¹. Ce ne sera que plus tard, lorsque Descartes se croira obligé de donner un manuel pour remplacer, par la « Vraie philosophie », les manuels de scolastique, qu'il reprendra — *reluctans* — la notion de substance, dans les *Principes* (1644).

La situation est bien différente, en revanche, pour Leibniz. Celui-ci témoigne un grand accueil aux notions scolastiques, surtout à la notion de substance qu'il place d'assez bonne heure au centre de ses préoccupations ; peut-être dès son voyage à Paris, vers l'âge de 25 ans, lorsqu'il prend contact avec la mathématique moderne. Leibniz n'entend pas, comme Descartes, renier l'héritage greco-scolastique. Les vieux problèmes de la tradition métaphysique seront réexaminés dans cette variété et cette multiplicité de perspectives — pourtant unifiées, car tout « conspire » comme il le dit, dans sa philosophie — qui sont la marque propre de son génie encyclopédique, et renouvelés au moyen de ses connaissances considérables, théologiques, politiques, scientifiques, logiques, philosophiques . . . Ainsi la question de la substance, en particulier, sera exploitée sous un triple et même quadruple aspect : théologique, physique, logique et métaphysique². Et contre Locke qui dénonce l'obscurité et le peu d'usage dans la philosophie moderne de l'idée de substance³, Leibniz, dans les *Nouveaux Essais* (1700), réaffirme sa position : « J'avoue que je suis d'un autre sentiment, et je crois que la

-
1. Je reviendrai sur les rapports entre cogito et substance dans ma section sur la définition de la substance par Descartes : ici je veux seulement faire remarquer combien il faut attendre pour tenir une conception pleine, techniquement parlant, de la substance chez Descartes.
 2. On le voit, Leibniz accueille d'emblée, et très tôt, au contraire de Descartes, la notion de substance. Je signale ici, à l'attention du lecteur, les textes principaux où se trouvent consignées les thèses leibniziennes relatives à la notion de substance. Dans le corps de mon article, je me concentre surtout sur celles du *Discours de Métaphysique*. Je donne, à titre indicatif, cette liste de textes, dans l'ordre chronologique mais sans marquer ni analyser les distinctions entre les thèses : comme le fait remarquer justement mon anonyme lecteur à qui je dois aussi la liste qui suit, « nous manquons pour Leibniz, en particulier, d'une bonne analyse des systèmes successifs d'arguments relatifs à la notion de substance » — ce serait peut-être l'occasion d'un bon sujet de programme de recherche. Les thèses initiales, le noyau de la doctrine leibnizienne, sont celles du *De principio individui*, de la correspondance avec Thomasius et avec Hobbes ; Leibniz établit ensuite les thèses impliquées par la mise au point de la dynamique, puis viennent les thèses centrales du *Discours de Métaphysique* ainsi que des textes qui en découlent, puis les arguments critiques contenus dans les *Nouveaux Essais* contre Locke, enfin les modifications apportées dans la version monadologique du système.
 3. L'opinion de Locke sur la notion de substance est résumée par Leibniz dans les *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, II, 12, 6.

considération de la substance est un point des plus importants et des plus féconds de la Philosophie »⁴.

J'examinerai, tout d'abord, et c'est ma plus longue section, comment Descartes et Leibniz posent et définissent la notion de substance ; puis, ce que recouvre pour chacun d'eux cette notion, son contenu ; j'envisagerai, enfin, la question des rapports des substances entre elles, élément différentiel assez important dans les théories de tous ceux qu'on a appelé (pour marquer leur dette envers la matrice cartésienne) les grands cartésiens : Malebranche, Spinoza ou Leibniz.

1- POSITIONS OU DÉFINITION DE LA SUBSTANCE.

1.1 La notion de substance, chez Descartes, — ou du moins ce qui la remplace dans son esprit avant qu'il ne l'utilise explicitement — dans les *Méditations*, par exemple, concerne particulièrement la substance pensante. On se rappellera la conduite de la recherche à ce sujet, au courant de la *Seconde Méditation*⁵, lorsque, une fois affirmé le « je pense, je suis », Descartes se demande : mais que suis-je ? une chose qui pense ; mais qu'est-ce qu'une chose qui pense ? etc . . . Il n'aborde la notion d'une autre substance, la substance étendue, ou selon le langage des *Méditations*, la *res extensa*, qu'après et presque en vertu de la position de la chose pensante. Au niveau de la *Seconde Méditation*, la substance — la chose — étendue s'*oppose* à la substance pensante, mais aussi elle la suit. L'exemple du morceau de cire, et tout le développement qui lui est consacré, sert ce propos de Descartes : le problème de la substance étendue se pose en fonction du problème de la chose pensante. C'est pourquoi, en un certain sens, on peut dire que l'approche cartésienne du problème de la substance est une approche psychologique et humaniste ; mieux, ontologico-subjectiviste, pour éviter toute ambiguïté sur le terme psychologique.

Pour Leibniz, par contre, l'approche est tout d'abord logique. Le *Discours de Métaphysique* (1686 ?), écrit de la jeune maturité de Leibniz, et fondamental eu égard à sa philosophie,

4. In *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, II, 13, 19.

5. Descartes, A.T. IX, 21, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Adam et Tannery, L. Cerf., 1897-1913, en 13 volumes.

le montre bien. Le paragraphe VIII qui définit la notion de substance fait état de propositions, de prédicats et de sujets⁶. On ne peut parler de priorité, au sens strict, d'une substance sur une autre. Au paragraphe XII⁷, Leibniz montre même qu'on ne peut soutenir, comme Descartes l'a fait, que l'étendue soit une substance : elle n'a pas assez de réalité pour tenir en elle-même, pour exister, se perpétuer, avoir de l'unité, ce qui serait logiquement exigé par la définition de la substance, donnée au paragraphe VIII.

1.2 Si l'on envisage maintenant comment la substance est définie, conçue et expliquée chez l'un et chez l'autre philosophe, on verra le même contraste se développer et même devenir plus aigu.

La théorie de la substance n'est abordée qu'indirectement et qu'implicitement dans les *Méditations*, et j'ai dit, tout à l'heure, pourquoi ce n'est que dans les *Principes* que Descartes ne peut plus éviter de parler de la substance. Il n'en reste pas moins, qu'avant les *Principes*, Descartes est en possession du noyau, ou du moins, du point de départ essentiel d'une théorie concernant la substance, bien que toutes les explications telles que nous les donnent les *Méditations*, et aussi, en un certain sens, les *Réponses aux Objections* (particulièrement la *Réponse à la 3^e objection* formulée par Hobbes) et peut-être finalement toute la philosophie cartésienne, ne peuvent concerner que la « res cogitans », et même plus étroitement encore le moi.

1.3 J'ai rappelé, tout à l'heure, qu'à la question que Descartes se pose, après avoir formulé sa proposition célèbre, « je pense, je suis », mais que suis-je ? il refusait de répondre : « je suis

6. Leibniz, paragraphe VIII in *Discours de Métaphysique*, ed. H. Lestienne, Vrin, 1970, 6^e édition, pp. 35-36 :

. . . « Il est bien vrai que lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle . . . Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *in-esse* en disant que le prédicat est dans le sujet . . . Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un *être* complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée ».

7. Leibniz, *op. cit.* ; titre du paragraphe XII : que les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sauraient constituer la substance des corps.

un homme donc un animal raisonnable » car cette dernière proposition entraînait un processus infini d'explications verbales ne débouchant nulle part. Descartes poursuit alors la question : que suis-je, moi qui pense que j'existe ? La réponse immédiate qui est : « je suis en tant que je pense » suscite l'objection suivante que se pose Descartes : mais ne suis-je seulement qu'en tant que je pense ? c'est-à-dire, est-ce que ma réalité ne se maintient qu'au moment où je pense ? N'aurais-je, par conséquent, qu'une existence à la fois empirique et atomique ? Non. Quand je dis que « j'existe en tant que je pense », je veux dire par là que je suis une chose qui pense, c'est-à-dire, ajoute-t-il immédiatement, une substance pensante. Quelle valeur peut avoir, dans le contexte cartésien, une pareille affirmation ? Cela signifie qu'une fois libéré du doute et par le doute, je suis libéré aussi par la pensée et affirmé dans la pensée, ou plus clairement encore : je puis douter de tout sauf du fait que je suis une chose qui pense. Je suis assuré, de plus, que dans la mesure où je m'affirme comme une substance qui pense, je sais que je ne suis pas un corps ; et cette distinction est fondamentale : à l'affirmation du moi comme substance qui pense, elle ajoute que, même si, en ce moment, je ne suis pas certain qu'aucun corps existe, je sais, toutefois, que je n'ai pas ce qui appartiendrait à ces corps, de l'existence desquels je doute, et que je ne suis pas, particulièrement, en moi-même, ce corps auquel je suis attaché. Cela signifie que ce qui appartient aux corps ne m'appartient pas, et cela signifie que, lors même que je ne peux affirmer l'existence des corps, je vois que ce qui leur appartient ne m'appartient pas. Qu'est-ce qui m'appartient ? La pensée mathématique la plus simple m'informe que, soit que les corps existent ou non, ils sont de l'étendue géométrique. Par conséquent, quand je m'affirme comme chose qui pense, je me distingue — et cela en vertu de l'expérience même du doute que je viens de traverser — des corps qui sont de l'étendue. Ce qui signifie que, dans la certitude du Cogito, je pose, et que je suis une substance qui pense, et que je me distingue d'une substance étendue. Je suis une « res cogitans » et non une « res extensa ». Voilà donc, en vertu du Cogito, la saisie par le dedans, pour ainsi dire, de la notion de substance. Descartes ne peut, pour l'instant, dans le contexte premier du Cogito, abonder en explications sur la sub-

stance dont il ne peut encore affirmer l'existence. Dans la *Méditation* 2^e et à la fin de la *Méditation* 5^e, Descartes, quand il arrive à Dieu, se référera encore à l'expérience première du Cogito pour en tirer parti.

1.4 Avec cette réflexion cartésienne sur le Cogito, sur la proposition « je pense, je suis », le point de départ d'une théorie de la substance est ainsi donné. En quel sens entendre le terme de substance dans l'affirmation « je suis une chose qui pense », une substance qui pense ? En quoi l'expérience du Cogito éclaire-t-elle la notion qui nous concerne ici ? Tout d'abord, négativement parlant, la substance en question, dans le contexte que je viens de préciser, n'est nullement celle de la scolastique : il ne s'agit pas de la substance aristotélicienne, au sens d'un composé de matière et forme, puisqu'ici la matière est absolument exclue. En outre, on ne peut pas dire non plus que, pour Descartes, la substance est un sujet, un substrat comme le soutenait aussi Aristote, un ὑποκείμενον, qui comporte une pluralité d'accidents : tantôt une substance a telle qualité, tantôt telle autre, autant d'accidents. L'idée d'accident n'effleure nullement la pensée de Descartes : nous sommes dans le substantiel et nous ne sortons pas de là ! Faut-il entendre par substance (ce que dira en un sens Leibniz) le sujet d'une proposition logique, une sujet qui comporte des attributs au sens de prédicats ? Il n'est pas question de cela, non plus. Quand il s'agit de la substance, Descartes, au nom du Cogito, écarte toute explication logique.

Qu'est-ce donc que la substance ? Le terme qui l'indique, en premier, se trouve dans la proposition célèbre : « je pense donc je suis » : je, moi, je suis une chose qui pense, je suis la chose qui pense. La substance est avant tout le je, le moi, c'est-à-dire ce qui est affirmé à partir du doute et par-delà le doute, ce qui tient devant le doute et devant toute espèce de danger ou de réalité qui pourrait vouloir me tromper. *La substance c'est le moi* et, puisque nous sortons du doute par l'affirmation même d'un je doute, d'un je pense, la substance c'est le moi libre, *la liberté*. Descartes en reviendra toujours là. Mais ce n'est encore ici qu'une conviction sous-jacente à toute la philosophie cartésienne, et la théorie de la substance ne s'en tient pas là. « Je suis une chose qui pense ». Il semble qu'il y ait comme une équivalence entre la chose et la pensée. Mais comme la pensée

ne peut être un accident de la chose, nous venons de le rappeler, ce serait donc son essence même ? Mais est-ce la même chose ? La substance serait-ce la pensée pour Descartes ? Ce serait inacceptable. Et Descartes abonde, aussi bien dans les *Méditations* que dans les *Réponses aux Objections*, et particulièrement dans les *Réponses* aux troisièmes objections, formulées par Hobbes, en explications pour nous montrer qu'il tient à sa phrase qui comporte une proposition relative : je suis une chose *qui pense*, moi *qui* sent, moi *qui*⁸ ; le sujet tient et se trouve clairement distingué de l'attribut. Sans doute, la pensée n'est pas un attribut quelconque, c'est l'attribut essentiel, et même l'attribut unique et toutes les autres activités de moi-même, comme de désirer, de douter, de sentir, ne sont, au fond, que des variations de cet attribut essentiel. Mais la forme même des expressions cartésiennes, *chose qui*, *moi qui*, etc., indique que la substance est, en elle-même, distincte de l'attribut, par-delà ou en-deça, comme on veut, de l'attribut. Dans les *Entretiens de Descartes avec Burman*, cela est tout à fait clair, malgré le ton familier et apparemment peu sérieux de Descartes. Aux questions de Burman, Descartes répond en précisant que la substance n'est pas l'attribut, ni plusieurs attributs, ni tout simplement la totalité des attributs (c'est ce que dira plus tard Spinoza). Descartes tient, comme Aristote, mais dans un sens tout à fait différent, à soutenir que la substance est la chose 1^{ère}, l'objet de la philosophie 1^{ère}, dans la mesure évidemment où cette substance est nous-mêmes. Le rôle de cette pensée, chez Descartes, de la substance comme l'attribut essentiel, de l'attribut principal, et, pour ainsi dire, de l'attribut unique, a une importance extrême. Si je me connais comme substance dans la mesure où je pense, cela a pour conséquence que je ne connais pas directement, Descartes ne le relève pas explicitement, la substance, ou plus exactement c'est la pensée *qui* me révèle à moi-même, qui révèle cette substance que j'appelle moi-même. Cela signifie que chaque fois où une action m'est attribuée, je marche, je me nourris, je sens, en tout cela, je ne suis sûr que d'une chose, que moi qui pense, j'existe. Mais, de plus, chaque fois que j'affirme une proposition, que je juge, en somme, même si je dis : cette chambre est chaude,

8. *Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, IX, 135, 136-137, VII, 174-175-176.

même si je dis le roi est mort, même si je dis, la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, l'affirmation : je pense donc je suis, est sous-jacente. Ma pensée me révèle *et* comme être *et* comme capable de connaissance. On peut même aller plus loin et soutenir que le « je suis une chose qui pense », soutenir que la pensée est mon attribut essentiel, qu'elle est, dans un certain sens, mon essence même. Cela signifie, en somme, qu'en mon être il n'est, à proprement parler, autre chose que ne révèle, que ne montre clairement, que ne pose, ma pensée. *Je suis, de part en part, pensée*, (c'est-à-dire, comme dira plus tard Spinoza, conscience) et je ne suis que cela. L'être substance comme matériel est catégoriquement nié par Descartes. Il n'y a en moi-même, et comme essentiel à moi-même, et, comme moi-même, que cette pensée, cette conscience.

1.5 Voilà le noyau de la théorie cartésienne de la substance telle qu'elle apparaît dans les *Méditations* et dans les *Réponses aux objections* lorsqu'on examine *le rapport entre Cogito et Substance*. Il faut néanmoins attendre les *Principes* pour avoir une conception technique de la substance. En effet, la 1^{ère} partie des *Principes*, à partir du paragraphe 48, contient des développements importants sur la substance ; surtout c'est le paragraphe 51 qui donne la définition cartésienne de la substance. À cause de l'importance de cette définition et des problèmes qu'elle soulève, voyons-en tout de suite les termes et leurs conséquences. Descartes écrit⁹, pour commencer :

. . . Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister.

Descartes relève immédiatement cette expression car elle pourrait créer de l'ambiguïté et répond à l'objection possible en précisant qu'à proprement parler, cette expression « n'avoir besoin que de soi-même pour exister » s'applique exclusivement à Dieu. Dieu seul est la chose qui n'existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Du reste, déjà dans les *Réponses aux 1^{ères} Objections*, quelque chose de cela a été prévu. Dans la partie de ses réponses¹⁰ qui concernent Dieu, Descartes affirme

9. *Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, IX, II, 47.

10. *Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, IX, 87, VII, 109, 110.

que Dieu est essentiellement la chose qui est par soi : « a se » et, plus loin, Descartes dit, en effet, que, dans un certain sens, Dieu est « cause de soi », bien que cette expression de « cause de soi » rappelle la cause efficiente et mécanique. Dieu est « *causa sui* », comme dira plus tard Spinoza. Descartes dit bien cela : « j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il puisse y avoir une puissance si grande et inépuisable qu'elle *n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister* et qu'elle n'en est pas encore besoin maintenant pour être conservée et ainsi qui soit en quelque façon *la cause de soi-même* et je conçois que Dieu est tel¹¹ ».

On comprend que Descartes se reprenne tout de suite quand il donne sa définition de la substance au paragraphe 51 des *Principes* (1^{ère} Partie). Définir ainsi le terme de substance ne s'applique qu'à Dieu, et, de là, il n'y a apparemment qu'un pas pour dire, comme Spinoza, qu'il n'y a qu'une seule substance et que le reste, ce sont les attributs de cette substance unique, Dieu, que Descartes et Spinoza appellent du même terme : « *causa sui* ».

Mais Descartes se reprend, et tout de suite, en précisant en quel sens il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de cette phrase « n'avoir besoin que de soi-même pour exister » ; c'est pour cela qu'il ajoute ensuite, que l'École enseigne que le terme de substance n'est pas « univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles »¹². Par conséquent, le terme, pour Descartes, pourrait s'employer pour autre chose que Dieu, et il admet explicitement que les créatures peuvent être dites des substances.

On pourra appeler substance ces créatures dans la mesure où il y a certaines choses créées qui ne peuvent exister sans quelques autres, par exemple la rondeur de la table par rapport à l'étendue, mon imagination par rapport à moi-même ou à ma pensée, toutes ces choses, nous devons les distinguer de celles

11. *Ibidem*.

12. Descartes, *op. cit.*, A.T. IX, II, 47 ; *titre* du paragraphe 51 : ce que c'est que la substance ; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens.

qui, pour exister, n'ont besoin que du « concours ordinaire » ; « du secours de Dieu pour exister ».

Y a-t-il là deux théories, deux acceptions, deux conceptions de la substance ? L'une qui conviendrait à Dieu, l'autre aux créatures, et particulièrement pour moi-même ? Descartes semble l'affirmer puisqu'il refuse l'univocité que proposera plus tard Spinoza. Mais il ne l'affirme pas complètement puisqu'il demeure quelque chose de commun, bien que ce quelque chose de commun ne soit pas très clair à dire, entre le « n'avoir besoin que de soi-même » et le « n'avoir besoin que du secours ordinaire de Dieu pour exister ». Ce qui serait commun serait, au fond, le terme d'exister mais Descartes est bien le philosophe le plus opposé à des termes communs qui ne signifieraient pour lui que des abstractions vides de sens. Parti du doute, il pose le moi en vertu d'une expérience privilégiée, d'une expérience qui est en même temps réflexion privilégiée, et petit à petit pose Dieu. En un certain sens, on ne peut parler d'un fondement commun de la théorie cartésienne de la substance et, en un certain sens, on est presque obligé de dire que Descartes accepterait que le terme de substance soit équivoque. La scolastique, on le sait, met entre l'univocité qui, pour la notion de substance, pourrait conduire au panthéisme, et l'équivocité qui conduit au refus de la pensée et, pour les philosophes, au nominalisme, entre l'univocité et l'équivocité, la scolastique pose, donc, l'analogie qu'on pourrait expliquer brièvement de la manière suivante, en ce qui concerne la substance : la substance par rapport à Dieu est comme la substance par rapport au moi, comme la substance par rapport au corps. Le fondement de l'analogie, pour la scolastique, est quelque chose de tout à fait net, et c'est ce qui nous permet de dire la substance par rapport à la doctrine de l'Être : l'homme est capable de connaître l'Être ; et en partant de l'Être, de l'objet même de l'ontologie, on pourrait faire une affirmation du type analogue . . . Rien de tel chez Descartes : nous ne partons pas de l'Être, nous partons du doute, du *je* doute, du *je* pense . . .

Dans les *Principes*, l'approche du problème est, en définitive, toujours la même, encore que Descartes entre, sans doute, dans beaucoup de distinctions et qu'il consacre plusieurs paragraphes à la substance. Plutôt que de s'appuyer sur la définition de la substance au paragraphe 51, que Descartes accuse lui-

même, ainsi qu'on vient de le voir, d'être équivoque,¹³ il faut recourir au paragraphe 60, dans lequel il distingue les substances et parle de la « distinction réelle »¹⁴, pour mettre en évidence ce que Descartes tient à dire sur la substance. Or ce qui est clair, d'après ce paragraphe, c'est que, pour Descartes, la substance étendue se distingue radicalement de la substance pensante. Le fondement de cette distinction est présenté ainsi : . . . « *parce qu'un chacun de nous aperçoit en soi qu'il pense* — c'est cela le fondement de la distinction — et qu'il peut en pensant exclure de soi . . . toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue » . . .¹⁵. On est en présence de la même thèse, humaniste, volontariste, rencontrée dans les *Méditations*, bien que le langage des *Principes* soit plus explicite.

Et c'est bien sur ce point que le contraste entre les deux conceptions de la substance est le plus frappant. Ce qu'il y a de clair, chez Descartes, à propos de la substance, c'est ce qu'il dit à propos du moi. On dirait que la notion perd de sa clarté quand elle sort de ce domaine. Qu'est-ce au fond que la substance pensante ? Ce serait assez peu dire que de dire, « c'est une réalité qui a l'attribut de la pensée » ; d'un tour par trop scolastique au gré de Descartes. L'attribut est identifié à la substance en ce sens que la pensée ou la conscience révèle la substance, me révèle à moi-même et comme être et comme capable de connaissance ; telle est la signification de l'enchaînement du je doute, je pense, je suis. C'est pourquoi Descartes pourra dire, plus tard, dans les *Principes*, paragraphe 60 : « *parce qu'un chacun de nous . . . et qu'il peut en pensant exclure de soi tout autre substance ou qui pense . . .* »¹⁶. Quand Descartes essaie de comprendre la substance, il la comprend, comme l'indique déjà le paragraphe 51, ambiguë et équivoque, comme une réalité indépendante, une réalité qui a l'indépendance et qui en jouit ; de là la conception de la substance comme « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » ; de là, la raison de la correction de Descartes, dans le même paragraphe : la substance est ce qui n'a besoin pour exister que « du concours

13. Ibidem.

14. Descartes, *op. cit.*, #60 ; A.T. IX, II, 51.

15. Descartes, *ibidem*.

16. Descartes, *ibidem*.

ordinaire de Dieu »¹⁷. En disant cela Descartes pense au moi et il déclare nettement, dans le paragraphe 60, qu'on peut exclure de soi toute autre substance qui pense. Ce qui signifie que cette aperception en soi, qui n'est rien d'autre que le cogito, lui révèle non seulement son existence, mais aussi sa distinction d'avec ce qu'il ne pense pas, et surtout d'avec d'autres substances qui pensent, qui peuvent penser et exister à part lui, c'est-à-dire sa distinction des autres, et avant tout de Dieu. La *Première Méditation* sur le doute avait d'ailleurs préparé à cette saisie du moi comme distinct d'autres esprits : dans cette 1^{ère} Méditation, il s'agit de Dieu et du Malin Génie, dans les suivantes, des autres qui peuvent penser comme moi mais qui ne sont pas moi. En résumé, la substance chez Descartes est avant tout saisie comme *personne*.

1.6 En est-il de même pour Leibniz qui reprend en la développant la tradition aristotélicienne et scolastique concernant la substance et les formes substantielles ? En ceci il tient à être plus conforme que Descartes à la tradition et à sa terminologie, ce qu'on ne peut pas dire pour Descartes pour qui la substance c'est le Je Pense. L'approche de Leibniz est cependant avant tout logique, comme je le disais tout à l'heure (proposition — sujet — prédicat ; *prædicatum inest subjecto*), logico-grammaticale, comme dirait Ch. Serrus. On verra qu'elle est de plus, ontologique, cosmologique — Leibniz rapproche la substance et le monde — et aussi théologique.

Dans son étude de 1694, *De primæ philosophiæ emendatione*, Leibniz considère, ceci en liaison avec ses travaux du moment en physique, qu'il faut partir de la définition scolastique de la substance comme *vis activa*¹⁸, comme l'être qui a en soi la source de son activité, pour établir en métaphysique une définition moderne et « véritable » de la substance. Il écrit : « Pour donner quelque indication de cette chose, je dirais que la notion des forces . . . à l'explication de laquelle j'ai consacré la science particulière de la Dynamique, apporte beaucoup de lumière pour

17. Descartes, *op. cit.*, #51, A.T. IX, II, 47.

18. Je rappelle que les deux autres définitions de la substance dans la scolastique sont celles de la substance a) comme le dernier support de toutes les propriétés et de toutes les déterminations (*ultimum subsistens*), b) comme ce qui demeure immuable sous tous les changements (*ultimum perdurabile*).

comprendre la vraie notion de substance. La force active se distingue en effet de la puissance nue que connaissent les écoles en ce que la puissance active des scolastiques, ou faculté, n'est rien d'autre que la possibilité proche d'agir qui a cependant besoin de recevoir, pour passer à l'acte, l'excitation, et pour ainsi dire l'aiguillon d'une autre chose. Mais la force active contient un certain acte ou *ἐντελέχειον*, elle est intermédiaire entre la faculté d'agir et l'action elle-même, et elle comprend un effort ; et ainsi elle se porte d'elle-même à l'opération sans avoir besoin d'aides mais par le seul fait que l'obstacle est écarté¹⁹.

L'idée importante ici, et qui constituera un des points de fixation de la théorie leibnizienne de la substance, est que la substance est un être capable d'action. Leibniz s'accorde en cela avec la définition de l'être comme *δύναμις* dans le *Sophiste*, avec le terme *τὸ αὐτοκίνητον* dans la *Physique*, d'Aristote. La définition de la substance résumée à un être capable d'activité se retrouvera dans *les Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (paragraphe I, E 714a), dans la *Théodicée* (paragraphe 400, E 618 b, GP.VI, 354) où Leibniz ajoute le terme de « spontanéité », ainsi que dans la *Réponse aux Réflexions*, parue en 1709 dans le *Journal des Sçavants* (*Rep.* E 960 a ; GPIV, 594) : « Ce qui n'agit pas ne mérite pas le nom de substance ».

1.7 Avec cette première ligne de définitions de la substance, comme ce qui possède en sa propre spontanéité le principe de son agir et de son pâtre, et que l'on doit mettre en relation avec les conceptions leibniziennes dynamiques et mathématiques, liées au calcul infinitésimal (à partir de 1677-78) et du rejet du mécanisme cartésien, on peut repérer une seconde ligne de définitions qui insistent sur l'individu visant individuel comme constituant, seul, *l'ens reale*, l'unique réalité, et partant, en ce qui concerne la notion substance, son « principe fondamental », comme dira Hegel dans son Histoire de la philosophie, « est l'individuel » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, XIX, 449). Le paragraphe 63 de la *Monadologie* (1714) version finale du système énonce : « le corps appartenant à une monade qui en est l'entéléchie ou âme constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant,

19. Leibniz : *De primæ philosophiæ emendatione, et de natione substantiæ*, E 122 a/b, Gerhardt, IV, 469, Berlin 1875.

et avec l'Âme, ce qu'on appelle un animal (*M.* paragraphe 63, E 701 a, GPVI, 617).

1.8 Revenons au *Discours de Métaphysique*, en particulier au paragraphe VIII, et à la manière dont Leibniz définit la substance. Cette définition a l'avantage de la rigueur ; de plus elle est faite en rapport avec les études logiques de Leibniz, qui chez lui ont commencé de très bonne heure et dont les notions vont interférer, en ce qui concerne la notion de la substance, non seulement avec toutes les étapes de sa doctrine mais avec aussi bien ses conceptions mathématico-physiques. Le *Discours de Métaphysique*, fin 1685, l'un des plus beaux textes de Leibniz, ainsi que le note Y. Belaval, a surtout l'avantage de mettre en place tous les thèmes essentiels concernant la substance, bien que la prodigieuse activité de Leibniz est loin de toucher à son terme, et que *la correspondance avec le P. des Bosses* servira à élaborer la doctrine de la substance composée. Mais on peut dire avec Belaval, qu'en 1686 le système est précisé et « qu'il ne manque guère au *D. de Métaphysique* pour être la *Monadologie* que le nom même de « monade » employé seulement à partir de 1695. Que définit-il en fait dans le paragraphe VIII ? Non seulement annonce-t-il, dans ce paragraphe, qu'il définira la substance mais il dit clairement qu'il expliquera « en quoi consiste la notion d'une substance *individuelle* »²⁰. Le problème est donc ici de définir la substance individuelle — un des plus importants motifs, signalerais-je au passage, qui ont poussé Leibniz à se distinguer de Spinoza et à écrire le *Discours de Métaphysique*. Alors que Descartes est certain de la substance à partir du cogito, de l'aperception en soi, ainsi de suite . . . Leibniz élabore sa théorie de la substance à partir de nombreuses études et dynamiques et mathématiques²¹, à partir du principe des indiscernables, et, en somme à partir d'une expérience des individus. Ce n'est pas en soi-même que Leibniz regarde. En habitué de la diplomatie

20. Leibniz, *op. cit.*, *D.M.* p. 35 #XIII.

21. L'idée mathématique d'infini, et surtout du changement infinitésimal d'une part, d'une loi pour la production, pour ainsi dire, des infiniment petits, d'autre part, sont d'une importance considérable, comme l'ont montré ses commentateurs, pour la genèse de la métaphysique leibnizienne. De même, l'idée de force et de la constance de la force que Leibniz introduit dans la mécanique, toute sa critique de la mécanistique carétisienne, aurait alimenté sa réflexion sur les notions métaphysiques fondamentales. Cf. sur ce point, notamment, l'étude de J. Jalabert : *La théorie leibnizienne de la substance*. P.U.F. 1947.

et des petites cours d'Allemagne, il regarde les autres et distingue entre individus.

1.9 La définition de la substance, donnée au paragraphe VIII du *Discours* a donc l'avantage de la rigueur. Mais il n'y a pas que cela ; autrement dit, la substance, chez Leibniz, n'est pas seulement conçue comme le sujet d'une proposition identique ou analytique. La définition logique qui est donnée au paragraphe VIII est l'expression de réflexions extra ou infra logiques, de réflexions métaphysiques : au paragraphe XII, lorsque Leibniz soutient contre Descartes que l'étendue n'est pas une substance puisque, selon la définition donnée au paragraphe VIII, la substance est une réalité qui a de l'unité, il indique aussi que la substance doit être de l'ordre spirituel, de l'ordre de l'âme : « . . . mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui aye du rapport aux âmes, et qu'on appelle communément forme substantielle . . . »²². C'est pourquoi Leibniz parlera plus tard de la monade pour dire la même chose que la substance individuelle, laquelle est, dans le langage néo-platonicien repris par G. Bruno, l'unité spirituelle. En plus de l'origine logique du langage leibnizien sur la substance, on peut par conséquent montrer, à même le *Discours de Métaphysique*, qu'il y a une origine dynamique, mécanique. Dès les premières lignes du paragraphe VIII, Leibniz dit « qu'il y en a qui croient que Dieu fait tout, d'autres s'imaginent qu'il ne fait que conserver la *force* qu'il a donnée aux créatures — or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles, il serait nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance ». Ces trois mots, force, action et passion, appartiennent au langage de la dynamique. À l'encontre de Descartes, les conceptions de Leibniz en mécanique lui font affirmer une force, la réalité de la force. Il remonte, au-delà de l'étendue, au mouvement, et du mouvement à la force. Et l'étude proprement mécanique du mouvement l'invite, en dehors de toute expérience psychologique, à affirmer des unités de force dans le monde physique. Et évidemment, en physique, il ne peut pas aller plus loin. D'ailleurs l'expérience ne nous donne pas ces unités de force, les mathématiques, non plus. Nous sommes invités à les cher-

22. Leibniz, *op. cit.*, D.M. p. 41, #XII.

cher en dehors de la physique, en pleine métaphysique. C'est sur ce terrain que nous rencontrons la substance et, comme on le verra, en vertu de la préparation dynamique et mécanique, plusieurs substances.

1.10 Le langage du *Discours de Métaphysique* est aussi, en même temps, un langage mathématique : Leibniz y parle courbe, équation ; un langage de mathématicien opticien : miroir, perspective. Et sa mathématique n'est pas celle de Descartes qui part d'une notion et qui la développe, Leibniz, lui, part de plusieurs notions ou de plusieurs problèmes et sa recherche privilégiée, a-t-on dit, c'est de trouver plusieurs types d'équations, différentes entre elles et qui rendraient compte de la variété de chaque réalité. Le trait d'union qui permet à Leibniz de passer de cette variété de courbes ou d'équations à une variété de substances est la notion de l'infini par laquelle il se trouve en avance sur Descartes. Ses études sur le calcul infinitésimal ne sont certes pas étrangères à ses réflexions sur la substance²³ mais peut-on dire que ses réflexions mathématiques sont la source de sa théorie de la substance ?

1.11 Je pense qu'aussi bien les réflexions en physique qu'en mathématiques sont postérieures à une réflexion essentielle, aussi essentielle chez Leibniz que l'expérience du doute l'est chez Descartes, elle qui le conduit à la découverte du moi et au rattachement au monde et à la pluralité des substances pensantes. En face de cette réflexion cartésienne essentielle, il faut trouver celle essentielle leibnizienne. Le centre de la pensée de Descartes pour la substance c'est le Je Doute, le Je Pense, le Je Suis. Quel est le centre pour Leibniz ? Il se place du point de vue du monde, de quelqu'un qui regarde le monde, à l'inverse de l'attitude cartésienne. Malgré son idéalisme, Leibniz se place au point de vue du monde, et en regardant le monde, il voit non seulement la pluralité des substances mais surtout il est obligé d'en tenir compte. Plus fortement encore, je dirais qu'en se plaçant ainsi de ce point de vue du monde, Leibniz essaie de trouver la théorie de la substance en fonction de ce point de vue cosmologique —

23. C'est Bréhier, je crois, qui disait, je cite de mémoire, que toute la philosophie de Leibniz est en chaque question la découverte d'une sorte d'algorithme qui joue, *mutatis mutandis*, le rôle de l'algorithme infinitésimal dans le calcul de l'infini.

alors que pour Descartes le point de vue est psychologique — plutôt, il se place au point de vue de Dieu qui regarde le monde, au point de vue théologique. Ce n'est plus moi qui regarde le monde, c'est Dieu, et Dieu regardant le monde et le tournant de chaque côté, c'est la substance (cf. le paragraphe 14 du *Discours de Métaphysique*). Leibniz, en somme, pour définir la substance, se place au point de vue de l'idéalisme théologique et Descartes au point de vue de l'idéalisme psychologique, pratique.

2. LA SUBSTANCE ET SON CONTENU.

Après avoir envisagé la manière dont l'un et l'autre philosophe définissent la substance, et comment ils la conçoivent — une personne pour Descartes, un individu-sujet pour Leibniz — il faut maintenant préciser son contenu.

2.1 Pour déterminer quel est le contenu de la substance pour Descartes, on n'est pas obligé de s'arrêter, comme tout à l'heure, au psychologisme premier ou à l'humanisme premier ou encore au volontarisme premier. C'est à propos du contenu de la substance que Descartes développe, ou en tous les cas indique, sa théorie des attributs. Implicite dans les *Méditations*, celle-ci est, sans beaucoup de changements, explicite dans les *Principes*. L'âme est une substance, elle a pour attribut principal, ou essentiel, la pensée : c'est pourquoi elle est appelée *res cogitans* : cette expression indique, par elle-même, que la pensée est davantage qu'attribut principal ou essentiel, elle est attribut unique. De même pour le corps : une substance étendue dont l'étendue est attribut principal mais en fait attribut unique (paragraphe 53 des *Principes*, I). Ce serait peut-être là une des sources d'inspiration de la théorie moniste de la substance chez Spinoza. Mais que signifie cet attribut principal ou unique de la substance, quel est son rôle ? S'il est identique à la substance pourquoi l'évoquer ? Descartes parlant ensuite de volonté, de pensée, de doute, les appellera des propriétés de l'âme ou modalités. Comment comprendre donc le sens de l'attribut ? Est-ce simplement ce qui qualifie la chose (pensante), l'âme, comme, par exemple, la trompe qualifie avant tout l'éléphant ou ses défenses ? Pas du tout. L'étendue ne qualifie pas, ce serait encore de la scolastique. L'attribut de la pensée, c'est la conscience, c'est ce qui révèle

l'homme à lui-même. Chaque fois que je dis que je pense ou chaque fois que j'agis comme moi-même, je suis conscient de ce que je fais, je sais et je m'affirme comme existant, comme voulant. Ceci est clair pour l'âme. Quel est le rôle de l'étendue ? Il s'agit de quelque chose d'analogue, de parallèle : l'étendue non plus ne qualifie pas le corps, l'étendue révèle le corps. Elle est, si l'on veut, le corps lui-même, pas pour le corps puisque celui-ci ne se pense pas, mais elle le révèle à moi-même.

2.2 Il n'est pas question de tout cela chez Leibniz. Quand celui-ci parle d'attribut, il entend d'ailleurs tout à fait autre chose. L'attribut, pour Leibniz, est le prédicat. Sa conception de l'attribut est une conception logique et grammaticale. L'attribut c'est ou le prédicat ou la qualité, les accidents, non pas l'essence, comme chez Descartes. L'insistance, chez Leibniz, porte sur la substance-sujet. Alors que l'attribut est pris très au sérieux par Descartes lorsqu'il s'agit de l'âme et même lorsqu'il s'agit du corps, il ne l'est pas par Leibniz, ou plutôt l'attribut n'est pas, métaphysiquement ou ontologiquement parlant, considéré sérieusement par Leibniz quand il s'agit du plan de la créature ; il ne l'est que lorsqu'il s'agit du plan de Dieu : l'attribut entendement, l'attribut volonté. Pour la créature, Leibniz parlera de *qualités*, pour l'âme humaine, de *fonctions*. La fonction de l'âme « a cependant quelque chose d'essentiel », et d'essentiel à la substance créée. Et quelle serait alors, selon Leibniz, cette fonction « essentielle ? » Il ne faudrait pas dire tout de suite que c'est la perception, l'appétition ou la tendance ; ce ne sont là après tout que des notions subordonnées. La fonction essentielle et première de la substance créée, celle qui se dégage de la constitution même de la substance, est l'expression ; c'est ensuite la représentation ; c'est enfin la perception. Quant à la tendance qui caractérise le passage d'une perception à une autre, elle caractérise avant tout l'indépendance à la substance, le fait de son action, de son activité.

2.3 Alors que pour Descartes ce qui est essentiel pour l'âme c'est la *pensée*, ou encore davantage la conscience, le pour-soi, comme diraient les contemporains, pour Leibniz l'essentiel de la substance est d'*exprimer*, ensuite de représenter ensuite de percevoir. Ce n'est que dans quelques substances, ou comme le dit la *Monadologie*, dans quelques monades, que la perception

devient l'aperception, c'est-à-dire la pensée, la conscience. Si pour Descartes, paradoxalement, l'âme pense toujours, pour Leibniz elle ne pense pas toujours, elle perçoit toujours, ou plutôt elle représente, elle exprime toujours. La conception leibnizienne de la substance, par cette notion même d'expression, n'est pas seulement, par conséquent, une conception logico-grammaticale mais une conception cosmologique. La notion d'expression ressortit à une notion cosmologique. Elle se dégage, chez Leibniz, quand celui-ci ayant à dire ce qu'est la substance individuelle tient à dire en même temps ce qu'elle est dans le monde, par rapport au monde : si Dieu la crée, il l'a créée comme miroir de l'univers²⁴. Cette conception de la monade, miroir de l'univers, enveloppe également une raison théologique : Dieu crée pour sa gloire ; chaque substance est faite pour magnifier sa puissance, sa sagesse et sa bonté. La variété glorifie sa puissance ; l'ordre, sa sagesse, et la perfection c'est-à-dire la variété dans l'ordre, exprime sa bonté²⁵. Chaque substance est miroir de l'univers mais aussi miroir de la Divinité : « . . . toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage. On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle en est susceptible »²⁶.

24. Leibniz, *La Monadologie*, éd. par Boutroux chez Delagrave, Paris, 1881 ; *paragraphe 56* : « chaque substance simple est un miroir vivant perpétuel de l'univers » ; *paragraphe 57* : « il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade ».

Ch. Rodier in *Revue de Métaphysique et de Morale*, sept. 1902, p. 338, fait remarquer dans son article « Sur une des origines de la philosophie de Leibniz », les emprunts de Leibniz aux métaphores plotiniennes et comment Leibniz a signalé lui-même, la parenté de sa conception de la monade, miroir de l'univers, avec la thèse plotinienne de l'âme intelligible (in Dutens, *Opera Omnia*, II, 1, p. 223).

25. Cf. Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, paragraphes 57-58-59.

26. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, *Op. cit.* paragraphe IX, p. 37.

3. RAPPORT DES SUBSTANCES.

La conception leibnizienne de la substance est donc essentiellement une conception logique et cosmologique qui pose l'expression comme le contenu essentiel de la substance alors que la conception cartésienne est apparue radicalement psychologique, volontariste : la substance pensante c'est la conscience. La considération et la comparaison des théories cartésienne et leibnizienne au sujet des rapports des substances entre elles, feront apparaître enfin une dernière différence entre le substantialisme de chacun des philosophes. Le problème du rapport des substances présuppose cependant lui-même qu'on prenne position relativement à la question de savoir s'il y a une ou plusieurs substances, chez l'un ou chez l'autre, et quel est le sens de l'unicité, s'il y a une unicité, le sens de la pluralité, s'il y a une pluralité ; on pourra, ensuite, parler du rapport entre les substances.

3.1 Sur la question de l'unicité ou de la pluralité des substances, on sait que l'un comme l'autre philosophe évite l'unicité que Spinoza a réaffirmée. Pour Descartes, on parlera surtout de pluralité. Il faut soutenir, pour bien comprendre la position de ce dernier, qu'il existe, chez lui, deux sens de la pluralité, qu'il est pluraliste de deux manières. Il y a d'abord une pluralité de types de substances, et, avant tout, il y a une dualité de la substance. Mais comme la différence est infinie entre la substance créée et la substance créatrice, on ne peut dire que la substance s'entend en ce qui concerne Dieu de ce qu'elle s'entend en ce qui concerne l'âme ou le corps. Si l'on s'en tient aux *Principes*, on peut parler ainsi de deux types de substances, de trois au maximum, mais si l'on se rapporte aux *Lettres à la princesse Élisabeth*, surtout à celles du 21 mai 1643 et du 28 juin 1643²⁷, on est invité à considérer un autre type de substance : l'union de l'âme et du corps. Descartes parle à ce sujet d'une « notion primitive », et, par conséquent, irréductible à celle de l'âme ou à celle du corps. Lorsqu'on envisage cette union, on envisage, dit-il, une chose, c'est-à-dire si on reprend le langage de la *Seconde Méditation*, une substance. C'est pourquoi Descartes peut déclarer, au sujet de l'union de l'âme et du corps, que l'âme est étendue, tout en précisant bien qu'il s'agit d'une étendue distincte de l'étendue purement matérielle, et en entendant par là, par l'union de l'âme

27. Descartes, *AT*, III, 663 et sqq. ; 690 et sqq.

et du corps, que l'âme et le corps dans l'union sont comme une et même chose, une même substance²⁸. On voit qu'on a affaire à une pluralité de types. Un autre sens de la pluralité chez Descartes, et auquel j'ai déjà fait allusion, tient à la pluralité de la substance personnelle : je me réfère ici au paragraphe 60 des *Principes*, I.

3.2 En ce qui concerne Leibniz, la question de savoir s'il y a une ou plusieurs substances, le sens de l'unicité, s'il y a unicité, de la pluralité, s'il y a pluralité, se pose autrement. Alors que chez Descartes on a nettement affaire à une pluralité de types, chez Leibniz, c'est à une unicité de types. Toutes les monades, ou toutes les substances individuelles — l'appellation est indifférente chez lui — ont quelque chose d'essentiel, qui est partout identique, à savoir, l'expression, la représentation, la perception, partout que l'on envisage l'homme ou les êtres inférieurs à l'homme, peut-être même, pour Leibniz, jusqu'au minéral. Il y a dans le minéral non seulement une âme de vérité mais tout simplement une âme, dans la mesure où le minéral se réduit à des réalités substantielles, à des monades. Il n'y a pas, cependant, qu'unicité chez Leibniz, il y a aussi pluralité. Si, chez Descartes, la pluralité est une pluralité de personnes, il s'agit, chez Leibniz, d'une pluralité d'individus, et même d'une infinité d'individus ; c'est par là que Leibniz croit pouvoir se distinguer et se défendre de tout panthéisme. Dira-t-on qu'en vertu de l'unicité Leibniz penche vers un monisme d'allure spinoziste ? Il y a bien *un* type de substance, mais *différents* degrés, peut-être même une infinité de degrés comme il y a une infinité d'individus.

3.3 En ce qui concerne maintenant le rapport entre les substances, il est très difficile à comprendre chez Descartes. Ce dernier ne part pas du monde ; il part de lui-même et arrive à Dieu ; c'est à partir de là qu'il essaie de redescendre et de poser un monde, et de concevoir, tant bien que mal, les rapports entre les substances. Toutes ses difficultés au sujet de l'union de l'âme et du corps en dérivent, ainsi que des difficultés qui ne sont même pas mentionnées concernant le rapport de moi-même avec les autres moi. Chez Leibniz, le problème du rapport des sub-

28. Cf. Descartes, *Lettres à Élisabeth*, du 28 juin 1643 ; A.T. III, 692.

stances est évidemment résolu en principe dès le début. Leibniz ne pense pas, en effet, en fonction de lui-même mais il pense la substance en fonction du monde et de Dieu. Il se place au cœur du monde, et pour ainsi dire, dans la peau de Dieu.

Ni Descartes ni Leibniz ne reviennent à la théorie aristotélicienne de la substance : comme la matière première, indéterminée, ou de la substance, comme forme de l'être, ou de l'essence, définissable par une définition essentielle, ni à la substance, être composé de forme et de matière. Tout cela serait verbeux pour un Descartes qui commence avec un *cogito* et l'expérience du doute, et pour un Leibniz qui commence avec la logique et avec le monde, et avec la mécanique et l'infini mathématique, et aussi avec un Dieu. Descartes s'achemine vers une théorie de la substance qui donne la priorité au moi et, par conséquent vers un idéalisme psychologique. Peut-on parler d'un réalisme de la substance chez Leibniz ? Pas vraiment, car le moment décisif, à propos de la substance, est le moment où Leibniz essaie de remonter à la pensée divine, à Dieu, c'est-à-dire à Celui qui pense l'univers et qui le regarde de tous les côtés, et où il affirme que le résultat de chaque regard de Dieu est une substance²⁹ :

Car Dieu tournant, pour ainsi dire, de tous côtés et de toutes les façons, le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue.

c'est ce que j'appellerai un idéalisme théologique à partir duquel Leibniz retrouve la théorie néo-platonicienne de l'expression et les fonctions de la substance.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

29. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, op. cit. p. 47, paragraphe XIV.

L'articulation du général et du particulier : une approche méthodologique dans le champ des sciences sociales

Roberto Miguelez

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203257ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203257ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Miguelez, R. (1984). L'articulation du général et du particulier : une approche méthodologique dans le champ des sciences sociales. *Philosophiques*, 11 (2), 251–276. <https://doi.org/10.7202/203257ar>

Résumé de l'article

La question de l'articulation du général et du particulier n'a pas qu'une dimension épistémologique, elle commande aussi la résolution du problème du rapport entre théorie et pratique éclairée, et ceci dans la mesure où la pratique s'exerce toujours sur des processus ou des phénomènes individuels. Après avoir réalisé un examen critique de trois tentatives de réponse à cette question — l'approche positiviste traditionnelle, celle fondée sur la notion de « modèle » et celle, weberienne, qui fait appel aux « types idéaux » —, nous envisageons cette articulation comme rapport particulier entre concepts théoriques — portant sur des déterminations ou objets abstraits-formels —, et concepts empiriques — portant sur celles de la singularité des objets concrets —. Cette solution méthodologique est présentée via la construction d'un concept exemplaire, celui de « formation sociale », et l'analyse de son fonctionnement dans l'étude d'un cas concret, à savoir les sociétés latino-américaines.

L'ARTICULATION DU GÉNÉRAL ET DU PARTICULIER : UNE APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE DANS LE CHAMP DES SCIENCES SOCIALES

Par Roberto Miguelez

RÉSUMÉ. La question de l'articulation du général et du particulier n'a pas qu'une dimension épistémologique, elle commande aussi la résolution du problème du rapport entre théorie et pratique éclairée, et ceci dans la mesure où la pratique s'exerce toujours sur des processus ou des phénomènes individualisés. Après avoir réalisé un examen critique de trois tentatives de réponse à cette question — l'approche positiviste traditionnelle, celle fondée sur la notion de « modèle » et celle, weberienne, qui fait appel aux « types idéaux » —, nous envisageons cette articulation comme rapport particulier entre concepts théoriques — portant sur des déterminations ou objets abstraits-formels —, et concepts empiriques — portant sur celles de la singularité des objets concrets —. Cette solution méthodologique est présentée via la construction d'un concept exemplaire, celui de « formation sociale », et l'analyse de son fonctionnement dans l'étude d'un cas concret, à savoir les sociétés latino-américaines.

ABSTRACT. The articulation of the general and the particular is not a question merely of epistemology. It also comprises a relation between theory and enlightened practice to the extent that processes and individualized phenomena always take place in practice. In this paper we examine critically three approaches to this question of articulation : that of traditional positivism, that based on the notion of "model" and that of Weberian "ideal types". We propose that this articulation is a particular relation between theoretical concepts relating to formal abstract objects or determinations and empirical concepts relating to particular determinations of concrete objects. We illustrate this methodological solution with the concept of "social formation" examining the sense in which it applies to the concrete case of Latin American societies.

1. LE PROBLÈME DE L'ARTICULATION DU GÉNÉRAL ET DU PARTICULIER

1.1. Tout au long de son histoire, et ceci avec plus ou moins de conscience ou d'inconscience, la connaissance sociale et humaine a rencontré le problème de l'articulation du général et du particulier. Problème constitutif car de sa solution dépend la forme ou la structure même de cette connaissance, il se laisse formuler de deux manières, l'une répondant à une articulation faible, voire à la limite à une absence d'articulation, l'autre à une articulation forte. Dans le premier cas, on se demandera comment l'exigence d'universalité ou de généralité que la connaissance sociale et humaine énonce pour ses théories ou constructions théoriques peut être compatible, coexistante, avec l'intention de saisir dans toute leur spécificité, donc dans leur singularité, des processus ou des phénomènes socio-historiques ou humains concrets. Dans l'autre cas, on se demandera comment cette exigence d'universalité ou de généralité peut s'accorder logiquement avec cette intention, c'est-à-dire comment le général peut rencontrer et se rencontrer dans le particulier ou le singulier, et ce d'une manière stricte.

Dans l'un ou l'autre cas il s'agit, par ailleurs, d'un problème décisif non seulement d'un point de vue épistémologique, c'est-à-dire du point de vue de la *construction* de la connaissance sociale ou humaine, mais aussi du point de vue de la *pratique* ou de l'*action*. En effet, toute action pratique n'a lieu que dans le terrain du particulier, sur des processus ou des phénomènes toujours individués, spécifiques. Ainsi donc, si la connaissance du particulier ou du singulier n'est pas nécessairement ou immédiatement connaissance pratique, la pratique suppose ou devrait supposer, si elle se veut pratique éclairée, la connaissance du singulier. Ce qui voudrait dire que la solution du problème du rapport entre théorie et pratique passe par la solution du problème du rapport entre connaissance du général et appréhension cognitive du particulier ou du singulier.

Dans cet article, nous nous proposons d'abord de passer en revue, plutôt rapidement, quelques réponses majeures données à cette question du rapport entre le général et le particulier. Nous offrirons, ensuite, une solution méthodologique à ce problème via la construction d'un concept qui, dans son exempla-

rité, peut montrer la possibilité d'une articulation logique entre les deux termes de ce rapport : ce sera le concept de « formation sociale » appartenant au champ des sciences sociales. Nous illustrerons, enfin, ne serait-ce que d'une manière schématique, le fonctionnement concret de cette articulation dans son rapport avec la dimension de la pratique politique, et ce en prenant comme cas l'analyse des sociétés latino-américaines.

1.2. Rien n'illustre mieux le fait qu'il s'agit d'un problème épistémologiquement constitutif, et qui pourtant est loin d'avoir reçu une solution satisfaisante, que les partitions qui, à tous les niveaux, traversent l'espace des disciplines sociales et humaines et trouvent dans cette tension entre le général et le particulier leur raison d'être médiate ou immédiate. Partition *intra-disciplinaire* comme celle qui sépare une ethnographie vouée à l'observation et à la description, au classement, au travail sur le terrain, à la limite ou dans le meilleur des cas, à la « monographie » — du grec *monos* : seul, unique —, et une ethnologie/anthropologie visant à une « connaissance globale de l'homme »¹ ; partition *inter-disciplinaire* aussi dont la plus remarquable est sans doute celle qui sépare l'histoire de la sociologie ou, pour reprendre les termes de W. Dilthey, les sciences historiques des « sciences morales systématiques » — dans la mesure où celles-ci, seules, porteraient sur des « systèmes », c'est-à-dire sur des ensembles structuraux constants permettant le développement de théories générales² ; partition, enfin, que nous pourrions appeler *paradigmatique* qui distingue une visée cognitive « idiographique » et une visée cognitive « nomothétique » — dans la terminologie établie par Cournot, reprise par tout l'historicisme néo-kantien et que l'on retrouve encore chez

1. Cf. par exemple, Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 387-88. Il est à signaler cependant que Lévi-Strauss conçoit cette division comme tripartite, l'ethnologie représentant « un premier pas vers la synthèse », autrement dit vers « des conclusions suffisamment étendues », et l'anthropologie « tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines », c'est-à-dire de généralité maximale. (Cf. *ibid.*)

2. Cf. Dilthey, W., *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Presses Universitaires de France, Paris, 1942, p. 146, p. 68/70. Dilthey était bien conscient de la dimension du problème que soulevait cette partition. Dans la discussion des thèses de Windelband il désigne, en effet, le problème de la « combinaison du général et de l'individuel » comme le problème logique fondamental des sciences morales systématiques. Cf. Dilthey, W., *Le monde de l'esprit*, Trad. M. Remy, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1947, p. 263.

K. Popper (et le paradoxe n'est qu'apparent car cette distinction est fondée chez Popper d'une tout autre manière, c'est-à-dire est débarrassée de tout ontologisme)³.

D'où viendrait ce problème constitutif et, plus particulièrement, pourquoi sa solution a pris si souvent et même si systématiquement la forme d'une partition du savoir, voire même et préalablement des visées cognitives censées le sous-tendre ? « Il n'y a de science que du général » affirme déjà Aristote, autrement dit une connaissance théorique de l'individuel est impossible. Certes, cela ne veut pas dire que l'individuel ou le particulier ne puissent pas être connus — c'est, pour Aristote, justement l'objet de la connaissance historique —, mais non seulement cette connaissance serait non-théorique et purement descriptive, elle constituerait aussi, et par là même, une connaissance d'un genre inférieur⁴. De sorte que, comme le signale G.G. Granger, nous nous trouvons alors enfermés dans un dilemme : « (. . .) ou bien il y a connaissance de l'individuel, mais elle n'est pas scientifique, ou bien il y a science du fait humain, mais qui n'atteint pas l'individu »⁵. Dilemme d'autant plus redoutable que, dès lors, et dans la mesure où la pratique rencontre son lieu, son objet, dans l'individuel, dans le spécifique, ou bien elle se condamne à être une pratique sans fondement, ou bien à le chercher ailleurs que dans la science.

1.3. Rappelons quelques tentatives de solution de ce problème afin, surtout, de mieux cerner les enjeux qu'il comporte. Nous venons de noter que la pratique rencontre son objet dans l'individuel. S'il en est ainsi, la solution du problème du rapport entre connaissance générale ou théorique et connaissance de l'individuel, passe, pourrait-on dire, par celle du problème du rapport entre théorie et pratique. L'énoncé de ce problème peut recevoir une formulation plus précise si, d'une part, la théorie est définie au moins comme un système d'hypothèses de forme légale de différent niveau de généralité (énoncés nomothétiques),

3. Cf. Popper, Karl, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Paris, Plon, 1956, spéc. chap. IV.

4. Elle serait même inférieure à la poésie : « Aussi, écrit Aristote, la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier ». (Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1932, 1451 b).

5. Cf. Granger, Gilles-Gaston, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1960, p. 185.

d'autre part la pratique est caractérisée comme une action destinée à produire un certain effet. Dans ce cas, le problème du rapport entre théorie et pratique devient, rigoureusement, celui du rapport entre énoncé nomothétique et usage pratique de l'hypothèse, plus exactement celui du passage d'un énoncé nomothétique à l'énoncé d'une règle d'action.

Ce passage peut alors être conçu comme étant permis par une inférence « pragmatique » fournissant un fondement réel à la règle. En effet, comme le montre M. Bunge, on peut dire en méta-langage $\# \rightarrow$ la formule étant valable pour des lois et des règles élémentaires — que,

$$\langle A \rightarrow B \text{ fund } (\langle B \text{ per } A \rangle \text{ vel } \langle \sim B \text{ per } \sim A \rangle) \rangle \langle B \text{ per } A \rangle \text{ aeq } \langle \sim B \text{ per } \sim A \rangle$$

où « $A \rightarrow B$ » est un énoncé nomothétique, *fund* signifie « fonde » ou « est le fondement de », « *per* » signifie « au moyen de », « *vel* » représente « ou » et « *aeq* » signifie « équiefficient »⁶.

Quel problème soulève cette solution par rapport à la question qui nous préoccupe ici ? Le passage d'un énoncé nomothétique à la règle d'action n'est pas exactement passage du général au singulier mais plutôt reprise, dans le singulier, d'un général. En d'autres termes, la loi rejoint le singulier seulement dans la mesure où le singulier se présente comme *un cas* de la loi, donc dans la mesure où il a perdu sa spécificité ou singularité. Dans une telle perspective, le singulier ne peut être conçu que comme le point d'intersection d'un nombre infini de lois.

6. Cf. Bunge, Mario, *Scientific Research II : The Search for Truth*, Springer Verlag, New York, 1967, par. 11.2. Pour mieux visualiser la formule, soit l'exemple suivant :

Énoncé nomologique : « La rubéole des femmes enceintes (« A ») entraîne des malformations du fœtus (« B »).

$\langle A \rightarrow B \rangle$

Règles d'action :

R.1. « Si nous ne voulons pas que le fœtus présente des malformations (« $\sim B$ »), il faut que la femme enceinte ne soit pas atteinte de rubéole (« $\sim A$ »)

$\langle \sim B \text{ per } \sim A \rangle$

R.2. « Si nous voulons que le fœtus présente des malformations (« B »), il faut que la femme enceinte soit atteinte de rubéole (« A »).

$\langle B \text{ per } A \rangle$

Nous examinons exhaustivement le problème du fondement d'une action fondée sur un énoncé nomologique in Miguelez, Roberto, *Science, valeurs et rationalité*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1984, spéc. chap. 1.5 et chap. 2.2.

Il peut ainsi être décrit mais non pas entièrement expliqué — et partiellement décrit, par ailleurs —, et ce n'est pas lui non plus qui peut être l'objet d'une action mais seulement *certain*s de ses aspects⁷.

À cette approche, qui correspond au schéma positiviste traditionnel, on peut opposer une perspective qui substitue la notion de « modèle » à celle de « système (de lois) », et qui fait de la pratique non pas un sous-produit éventuel de la connaissance du général mais un facteur décisif de la conceptualisation de l'individuel. G.G. Granger voit même dans une physique capable de prévoir et de modifier l'évolution de complexes déterminés et dans une chimie qui crée des espèces nouvelles en dominant un ensemble de conditions, des percées significatives dans la connaissance et la maîtrise de l'individuel. Or, dans cette évolution, l'aspect méthodologique essentiel serait, pour Granger, justement « le passage de la notion de *système* — c'est-à-dire de schéma visant une description universelle et homogène — à la notion de *modèle* — c'est-à-dire de schéma d'un complexe relativement autonome, où sont distingués des facteurs stratégiques »⁸. Ces modèles, qui, parce qu'ils incluent à titre essentiel la notion de stratégie supposent la pratique comme dimension constitutive, se rencontreraient cependant de préférence, sinon décisivement, dans les sciences humaines. D'où le « pôle clinique » qui caractériserait, selon Granger, ces sciences.

Or, l'individuel comme « irréductible » — non plus déjà, certes, à un « système » mais à un « modèle » — ne disparaît pas pour autant dans une telle perspective. Seulement, au lieu de constituer une barrière par principe infranchissable, il y devient incitation, davantage le lieu et l'objet de la pratique :

L'individuel, en ce sens, marque la limite de la science, mais en apparence seulement, car la science envisagée comme moment de la pratique totale se coordonne tout naturellement et nécessairement à un art (. . .)⁹.

N'empêche que cette dialectique entre savoir et pratique, entre connaissance et art, si elle permet de découvrir des grilles de

7. Cf. par exemple, Hayek, Friedrich von, *Scientisme et sciences sociales*, Plon, Paris, 1953, spéc. p. 74/84.

8. Cf. Granger, Gilles-Gaston, *ibid.*, p. 199/200.

9. Cf. Granger, Gilles-Gaston, *ibid.*, p. 203.

décodage de plus en plus fines doit nécessairement postuler l'existence d'une limite radicale de la science et assumer le principe à proprement parler ontologique d'un débordement inexorable de la conduite humaine par rapport à la pratique scientifiquement orientée¹⁰. Lieu de liberté mais, dès lors, saisie comme incertitude, ce résidu par principe non maîtrisable scientifiquement se révèle alors aussi limite à la prétention d'une pratique complètement fondée, sinon intégralement réfléchie.

On connaît l'importance de la tentative weberienne de résoudre le problème de la saisie cognitive de la singularité et de la spécificité grâce à la construction conceptuelle qu'est le type idéal. Dans ce cas, un ensemble de définitions — qui, pourtant, comme le signale R. Aron ne sont pas conformes au modèle de la logique aristotélicienne¹¹ — se substitue aussi au système de lois mais, à la différence du « modèle » chez Granger, son inadéquation inéluctable par rapport à la réalité n'y apparaît pas comme le résultat d'un principe ontologique, limite ou résidu à réduire dans un processus sans terme, mais comme artefact méthodologique : « Il n'a d'autre signification que d'un concept limite (*Grenzbegriff*) purement idéal, auquel on mesure (*messen*) la réalité pour clarifier le contenu empirique de certains de ses éléments importants, et avec lesquels on la compare »¹².

Les conséquences méthodologiques d'un tel changement de statut ne sont pas négligeables — la déviation par rapport au type idéal devient, en effet, dès lors, l'enjeu du savoir empirique —. Mais ce qui nous intéresse de remarquer est le fait que, pour Weber, le type idéal d'un individu historique ne peut être qu'une reconstruction (idéale) *partielle*. Et ceci, non pas simplement parce que toute la réalité ne pourrait pas entrer dans l'image mentale du sociologue qui construit le type idéal mais, plus fondamentalement, parce que, pour Weber — et en ceci il ne

10. Cf. Granger, Gilles-Gaston, *ibid*, p. 218. Nous ne nous attarderons pas, par ailleurs, au problème que, dans cette perspective, soulève l'histoire qui, d'un côté, réapparaît comme connaissance non-scientifique, comme art, d'un autre côté, avec le statut paradoxal d'une « clinique sans pratique ».

11. Parce que les types idéaux ne retiennent pas les caractères que présentent tous les individus inclus dans l'extension du concept ni, moins encore, les caractères moyens des individus considérés, mais le typique, l'essentiel. (Cf. Aron, Raymond, *Les étages de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 520).

12. Cf. Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 185.

faisait qu'emprunter à H. Rickert la perspective néo-kantienne de l'historicisme allemand —, toute reconstruction singularisante l'est pas rapport à des valeurs. Il s'ensuit que, ne serait-ce qu'en principe, il y aura autant de perspectives historiques ou sociologiques qu'il y a de valeurs servant à la sélection des aspects ou des caractéristiques en vue de la reconstruction singularisante.

C'est aussi, et dans une large mesure, comme résultat d'une réflexion sur la nature exacte de l'objet du *Capital* de K. Marx que Weber croit trouver dans le type idéal l'outil méthodologique susceptible d'appréhender les individualités auxquelles s'intéressent ou devraient s'intéresser les sciences sociales et humaines. Et, en effet, c'est à plusieurs reprises dans le *Capital* que Marx, après avoir caractérisé son étude comme celle du type général (*allgemeinen Typus*) des rapports économiques réels, définit ce type général comme « moyenne idéale » (*idealer Durchschnitt*) du mode de production capitaliste. C'est après avoir constaté la présence de ce vocabulaire dans le texte de Marx que L. Althusser propose, à l'encontre de Weber, une interprétation originale de l'objet du *Capital* en redéfinissant cette idéalité comme « idéelité », c'est-à-dire simple conceptualité de son objet, et la « moyenne » comme contenu du concept de son objet — et non comme résultat d'une abstraction empirique¹³, d'une reconstruction (idéale) partielle, perspectiviste, de la réalité. Ce qui nous intéresse dans cette interprétation c'est le nouveau déplacement de la problématique de la saisie de la spécificité qu'elle rend possible axée dorénavant sur les mécanismes mêmes de la conceptualisation, sur la manière dont la construction de l'objet de la connaissance pourrait permettre, suivant les termes de Marx, l'« appropriation cognitive » du réel — et d'un réel saisi dans sa singularité ou spécificité.

Peu d'indications nous sont fournies par Althusser concernant cette construction¹⁴ mais elles sont suffisantes ne serait-ce

13. Cf. Althusser, Louis, « L'objet du capital. Appendice : sur la «moyenne idéale» et les formes de transition », in Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., *Lire le Capital*, Tome II, F. Maspero, Paris, 1965, spéc. p. 179/81.

14. Elles se trouvent rassemblées, au niveau méthodologique qui nous intéresse, dans le seul article « Sur le travail théorique », *La Pensée*, No. 132, mars-avril 1967 — bien que certaines de ces indications sont reprises dans l'Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital* » (Paris, Garnier, 1969).

que pour esquisser une nouvelle solution du problème. Althusser part encore du principe suivant lequel « toute connaissance, donc tout discours théorique a pour fin ultime la connaissance de ces objets réels, concrets, singuliers (la France de 1848, la Russie de 1905 ou de 1917, précise Althusser) ; soit leur individualité (la structure d'une formation sociale), soit les modes de cette individualité (les conjonctures successives dans lesquelles *existe* cette formation sociale) »¹⁵. La connaissance de ces objets est pensée alors comme le résultat d'un procès conçu comme « synthèse d'une multiplicité de déterminations », plus exactement, et d'un point de vue méthodologique, comme « combinaison-conjonction » de deux types de concepts : les concepts théoriques (au sens fort) portant sur des déterminations ou objets abstraits-formels, et les concepts empiriques portant sur les déterminations de la singularité des objets concrets. Le rapport entre ces deux types de concepts ne doit pas être vu, propose encore Althusser, ni comme réduction, ni comme déduction, ni comme subsomption des uns aux autres mais comme « réalisation » : les concepts empiriques « réalisent » les concepts théoriques dans la connaissance concrète des objets concrets — dans un sens proche de l'expression de Marx parlant de la « réalisation de la plus-value ». Seulement, la dialectique de cette « réalisation » exigerait de longs éclaircissements qui, remarque Althusser, ne peuvent être produits que « sur la base d'une théorie de la *pratique* des sciences »¹⁶.

1.4. Or, il est dorénavant possible, sur la base d'une pratique déjà suffisamment riche de l'analyse sociologique d'éclaircir, ne serait-ce que dans une certaine mesure, la dialectique de cette « réalisation » et, par ce chemin, de mesurer la fécondité d'une réponse au problème de la combinaison du général et du singulier reformulée en termes de l'articulation entre déterminations abstraites-formelles et déterminations empiriques.

15. Cf. Althusser, Louis, « Sur le travail théorique », *ibid.*, p. 5. (Souligné par Althusser).

16. Cf. Althusser, Louis, *ibid.*, p. 7. (C'est nous qui soulignons, R.M.). Nous sommes redevables à un des lecteurs de cet article d'avoir signalé la pertinence de l'analyse de Leszek Nowak (*The Structure of Idealization. Towards A Systematic Interpretation of The Marxian Idea of Science*, D. Reidel Publ., Co., Dordrecht, Holland, 1980) par rapport à notre problématique. L'espace nous manque ici pour discuter cette analyse tout à fait remarquable avec laquelle coïncide, dans ses grandes lignes, la nôtre. Disons seulement que notre objectif n'est pas ici, comme chez Nowak, une reconstruction systématique du « modèle idéationnel » ("*idealizational model*") de la science mais l'examen de la solution originale qui s'en dégage par rapport au problème de l'articulation du général et du particulier.

La fécondité de cette réponse se mesure à plusieurs séries de raisons. Premièrement, à la différence de la solution positiviste, elle semble bien viser la saisie stricte de la spécificité ou de l'individualité dans la mesure où celle-ci n'est pas appréhendée simplement comme un cas de la loi — la subsumption sous la loi ou le système de lois exigeant la réduction de l'objet réel concret singulier à ses caractéristiques nomologiquement maîtrisables. Deuxièmement, et à la différence d'une perspective en termes de « modèles » ou de « types », idéaux ou autres, elle ne suppose pas l'existence d'une barrière infranchissable entre l'objet théorique et l'objet réel concret singulier — que ce soit, comme chez Granger, la barrière qui découlerait du débordement de la conduite humaine par rapport à la pratique scientifique, que ce soit, comme chez Weber, celle qui, par principe, sépare la réalité de l'idéalité —. Troisièmement, et c'est, peut-être, la conséquence la plus importante, elle vise à fournir à la pratique autant une explication suffisante qu'une orientation intégrale réfléchie. En acceptant que tout ne peut pas être l'objet d'une action pratique (postulat positiviste anti-totaliste), elle considère cependant qu'une action pratique peut avoir des conséquences sur le tout, et ceci non pas parce qu'elle devrait porter sur des « variables stratégiques » déterminées par les seuls objectifs de l'action (Granger), voire par des choix de valeurs (Weber) mais parce qu'elle pourrait porter, grâce à la connaissance rendue possible par la construction d'objets abstraits-formels, sur ce qui détermine structurellement les objets réels concrets singuliers¹⁷. Il s'agit d'une solution méthodologique du problème en ce sens que, d'une part, elle implique la construction de concepts sociologiques susceptibles de permettre l'articulation du général et du particulier, d'autre part l'application réglée de ces concepts fournit ou doit fournir autant une connaissance de la spécificité

17. Il s'agirait, pour L. Nowak, de la conséquence décisive d'assumer un postulat ontologique essentialiste, la structure interne d'un phénomène étant représentée, dans la théorie, par les hypothèses portant sur les facteurs ou « grandeurs » essentiels, principaux, ou ayant le plus d'influence (Voir Nowak, L., *ibid*, p. 95/104). Remarquons, au passage, que L. Althusser avait déjà discuté une interprétation essentialiste de la théorie au nom d'un anti-empirisme et d'un anti-positivisme. (Voir Althusser, L., « Du Capital à la philosophie de Marx », spéc. par. 10, in Althusser, L., Rancière, J., Macherey, P., *Lire le Capital*, tome I, F. Maspéro, Paris, 1966). Malgré son importance épistémologique, nous n'examinerons pas cependant cet aspect de la question.

d'une situation concrète que les fondements d'une pratique (politique). Davantage, cette application réglée doit ou devrait permettre de comprendre pourquoi certaines pratiques (politiques) ont eu, ou ont pu avoir lieu.

1.5. Si nous considérons que les formations sociales sont non seulement le terrain réel de processus socio-historiques spécifiques mais elles-mêmes des objets réels singuliers, l'analyse des formations sociales a une fonction en quelque sorte stratégique dans le traitement de cette problématique. Méthodologiquement, c'est le concept lui-même de « formation sociale » qui devient alors décisif.

Dans l'approche que nous examinons, ce concept est considéré comme « empirique » et construit à l'aide du concept « théorique » de « mode de production ». La notion de « mode de production » est, dans cette perspective, celle d'un objet abstrait-formel en ce sens que rien, dans la réalité, ne correspond à *un* mode de production. Non pas que le mode de production soit un « type idéal » (Weber), ou un « modèle » mais parce que la réalité ne montre que des *combinaisons* de modes de production et, du fait de leur combinaison, les modes de production, dans la réalité, subissent des transformations plus ou moins considérables — par rapport à leur construction abstraite-formelle —.

Les formations sociales acquièrent leur première et principale détermination en tant, justement, que combinaisons de modes de production. C'est en ce sens que les formations sociales « réalisent » les modes de production. Les modes de production sont des objets abstraits-formels hautement complexes de sorte que la structure d'une formation sociale particulière s'avère alors plus complexe encore. Nous ne pouvons pas ici examiner ni la structure de l'objet abstrait-formel « mode de production », ni celle de modes de production spécifiques (« capitaliste », « féodal », de « petits-producteurs », etc.)¹⁸. Par contre, nous pouvons examiner, bien que d'une manière nécessairement sché-

18. Pour une esquisse de la structure de l'objet abstrait-formel « mode de production », voir Miguelez, Roberto, « Détermination et dominance », *La Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 19 (4) Novembre 1982, p. 549/75. En ce qui concerne la structure de modes de production spécifiques, la littérature est déjà plus que considérable.

matique, la méthodologie de cette conceptualisation dans une analyse concrète. Il s'agira donc plutôt d'une *illustration* de la méthode destinée à montrer comment, concrètement, elle permet d'opérer une articulation forte de trois dimensions essentielles : la connaissance du général, l'appréhension de la spécificité, et le fondement ou la compréhension de pratiques (politiques, à l'occasion). À cette fin, et comme nous l'avons déjà annoncé, nous choisirons comme cas l'analyse des sociétés latino-américaines¹⁹.

2. SPÉCIFICITÉ ET STRATÉGIES POLITIQUES :

LE CAS LATINO-AMÉRICAIN

2.1. Le choix de ce cas n'est ni arbitraire ni fondé sur des raisons extra-méthodologiques. En effet, dans l'analyse des processus socio-historiques qui ont eu lieu ou qui ont lieu dans les sociétés latino-américaines nous rencontrons, sous une forme exemplaire, les partitions intra-disciplinaires, inter-disciplinaires et même paradigmatiques qui traversent les disciplines sociales et humaines — et ceci, par ailleurs, dans un contexte global de dépendance, y compris de dépendance culturelle qui a permis de poser en toute clarté la question paradoxale seulement en apparence de la possibilité d'une « sociologie nationale ». (Nous reviendrons sur cette question à la fin de notre étude).

Deux « attitudes » ont présidé à l'analyse des sociétés latino-américaines ou ont été largement dominantes : l'« attitude » ethnographique ou ethnologique, et l'« attitude » sociologique. La première a fait des sociétés constituées avant la conquête par les peuples Européens, et de ce qu'il en restait après, son objet d'étude. Avec cette importante précision : ce reste est thématiqué par l'ethnographie ou l'ethnologie tant et aussi longtemps qu'il demeure rural. La technique utilisée massivement est celle de la monographie ethnographique classique, c'est-à-dire la présentation ordonnée, systématique, d'un ensemble de données qui prétendent couvrir toutes les dimensions socialement pertinentes. La spécificité de ces sociétés est ainsi censée être pré-

19. Nous insistons sur le fait qu'il ne s'agit nullement d'une contribution nouvelle à la connaissance des formations sociales latino-américaines qui est proposée ici mais d'une analyse de la *logique* de leur connaissance, et ceci dans le cadre d'une perspective méthodologique particulière et à la lumière d'un certain enjeu philosophique.

servée sinon garantie par une *description* qui se veut neutre, et ceci dans la mesure même où elle sépare la collecte d'informations de leur interprétation, et fonde sur cette séparation son objectivité.

À cette fin, la recherche ethnographique s'est doté d'un appareil conceptuel conçu comme système général de catégories non-théoriques à fonction purement classificatoire²⁰. Pour ces sociétés, l'ethnologie ou l'ethnographie remplissent le vide créé par l'absence d'histoire, et ceci non pas seulement parce que certaines de ces sociétés sont censées être ou avoir été « ahistoriques » (sociétés de la Forêt, pour l'essentiel) et que, pour d'autres, toute reconstitution historique est à jamais impossible (Hautes Cultures des Andes) mais aussi parce que c'est la seule attitude qui, dans ces cas, est censée pouvoir garantir les droits d'une visée cognitive idiographique, autrement dit saisir leur spécificité.

On sait bien aujourd'hui jusqu'à quel point ces catégories effectivement non-théoriques²¹ sont pourtant bien peu neutres car elles répondent à quelque chose de plus profond qu'à une théorie : à une représentation du monde. On commence à peine cependant à s'apercevoir jusqu'à quel point les descriptions qu'elles commandent peuvent être empreintes d'ethnocentrisme²². Car, bien entendu, cette représentation du monde était celle de l'ethnologue ou de l'ethnographe des sociétés conquérantes.

L'autre « attitude », sociologique, fait, par contre, des sociétés constituées après la conquête, et plus précisément des sociétés contemporaines, son objet d'étude. Avec cette importante précision cependant, que c'est le monde urbain qui est plutôt thématisé. Ce qui est alors remarquable par comparaison

20. Une codification de ce système universel a été entreprise par Murdock, Georges P. *et al.* in *Outline of Cultural Materials*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1961.

21. D'un point de vue strictement épistémologique, toute théorie comporte implicitement ou explicitement un système de catégories à fonction classificatoire mais il serait difficile de prouver que tout système de catégories renvoie à une théorie au sens strict. Certains en concluent, à tort, qu'un système classificatoire peut être neutre, c'est-à-dire indépendant de toute orientation.

22. Pour le traitement ethnocentrique d'un problème apparemment aussi facilement « objectif » que celui, démographique, de la population des sociétés de la Forêt, voir Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974, chap. 4.

avec l'« attitude » ethnographique ou ethnologique, c'est la prétention *explicative* de cette « attitude » — et non pas simplement descriptive —, et l'usage explicite de théories ou de modèles théoriques ainsi que d'une gamme de techniques d'observation. C'est sur ces modèles que portera notre attention, sur le concept de « formation sociale » qu'ils impliquent ou présupposent, et sur la façon dont ils fonctionnent ou peuvent fonctionner dans l'appréhension de la spécificité de ces sociétés contemporaines de l'Amérique Latine.

2.2. Le premier modèle théorique à être utilisé dans l'analyse des sociétés latino-américaines est celui qu'il est convenu d'appeler le modèle « dualiste ». Il s'agit, par ailleurs, d'un modèle largement dominant non seulement dans l'analyse de ces sociétés mais dans celle de tous les pays dépendants²³.

L'idée suivant laquelle deux sociétés coexistent en Amérique Latine, l'une arriérée, l'autre moderne, dont les seuls rapports seraient d'opposition et de conflit est repérable déjà au XIX^e siècle. Certes, il ne s'agit pas encore d'une idée intégrée dans une théorie au sens strict mais, plutôt, d'un élément immédiatement idéologique, c'est-à-dire appartenant au discours politique. N'empêche qu'elle comportait déjà le potentiel explicatif que le modèle théorique essaiera par la suite d'exploiter²⁴.

Ce modèle se développe dans deux grandes variantes, l'une dans le cadre d'une perspective marxiste, l'autre dans celui d'une perspective sociologique non-marxiste de type académique. Suivant cette dernière variante, les sociétés latino-américaines se caractériseraient par la présence simultanée non pas simplement de deux secteurs économiques distincts mais de deux véritables sociétés, l'une appelée « traditionnelle », l'autre « moderne »²⁵.

23. « L'utilisation du modèle dualiste comme système explicatif des sociétés des pays dits en voie de développement est devenue un phénomène de plus en plus courant et persistant dans les sciences sociales. Dans la littérature abondante consacrée aux jeunes nations, ce modèle est fréquemment utilisé par les ethnologues, les sociologues et les économistes pour illustrer la spécificité des structures sociales et économiques de ces pays, par rapport à celles des pays industrialisés ». C'est de cette manière que débute l'article de Michel de Coster, « Le modèle de la société dualiste dans les sciences humaines », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XLIX, Juillet-Décembre, 1970, p. 69.

24. Dans sa fonction immédiatement idéologique, cette idée a joué un rôle central dans la justification de la politique libérale d'articulation complète au marché mondial des économies latino-américaines dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

25. Voici la façon on ne peut plus claire dont un économiste exprime cette idée : "Dualism refers to the coexistence of modern and traditional sectors in a society, and corresponds

Certes, il s'agirait, dans un cas, d'une société fondée sur une économie pré-industrielle, artisanale, familiale, d'auto-subsistance, dans l'autre cas d'une société fondée sur une économie de type industriel, technologiquement avancée, organisée sous la forme d'entreprises modernes produisant pour le marché. Mais il s'agirait aussi, sinon surtout — et ceci, suivant généralement l'approche fonctionnaliste d'origine parsonnienne —, de deux sociétés différenciées par le type d'action sociale, le type de personnalité, le degré de complexité institutionnelle, le système d'attitudes, etc.

Dans la variante marxiste du modèle il n'est pas question, bien entendu, d'une société traditionnelle et d'une société moderne mais d'une société caractérisée par des rapports de production pré-capitalistes et, plus exactement, de type féodal, et d'une société qui serait déjà pénétrée par des rapports sociaux de type capitaliste. Du point de vue de leur dynamique économique, le processus de croissance serait entièrement le fait de la société ou du secteur capitaliste tandis que la société ou le secteur féodal montrerait une tendance à la régression et à une absorption complète par le secteur capitaliste²⁶.

Le pendant non-économique de cette double dynamique, l'une progressive et de croissance, l'autre retardataire et régressive, se trouve développé plutôt dans la variante non-marxiste du modèle : les valeurs et les normes de la société traditionnelle non seulement s'opposeraient mais feraient obstacle à la pensée rationnelle moderne orientée vers le changement, le progrès.

Que ce soit dans sa variante marxiste, que ce soit dans sa variante non-marxiste, le modèle dualiste n'est que la transposition sur un plan « synchronique » de la dichotomie « diachronique » de sociétés que presque toute la sociologie académique a conceptualisé à partir de, et sur la seule base de l'expérience historique des sociétés occidentales du centre du système mondial capitaliste, et que la pensée marxiste tradition-

to the now commonplace observation of outsiders that a developing nation is not one but really two". (Anderson, D.A., *Developing National Markets : The Thailand Case*, M.S.U. Business Topics, Spring, 1969, p. 31).

26. Cf. Kula, W., *Théorie économique du système féodal*, Paris, Mouton, 1970, p. 8.

nelle, sur les mêmes bases, ne s'est pas non plus interdit de penser — bien entendu, dans son propre système conceptuel —. En effet, la société traditionnelle ou féodale ne constituerait, en Amérique Latine, que la *phase* ou le *stage* préalable, nécessairement voué à la disparition, d'un processus historique menant à des formes modernes ou capitalistes. Ce que montre l'Europe dans l'évolution de son histoire, l'Amérique Latine le montrerait dans le présent de sa géographie sociale, ce qui est là succession dans le temps apparaît ici comme étalement dans l'espace. Il va sans dire que ce sera cette histoire-là qui, dans le modèle, restituera ici non des états séparés mais le *passage* d'un état à un autre.

Si nous nous demandons quel est le concept de « formation sociale » que sous-tend ce modèle ou auquel il peut renvoyer, nous voyons que les formations sociales y sont conçues comme *coexistence (dynamique) de modes de production* sans connexion véritable — si ce n'est celle de leur opposition, de leur conflit pensé comme résistance de l'une à l'absorption par l'autre ou comme entrave de l'une au développement de l'autre —. Comment la spécificité des formations sociales latino-américaines est-elle saisie dans ce cadre ? Ce qui caractériserait ces formations sociales serait, tout d'abord, le fait que la société ou le secteur moderne ou capitaliste ne constituerait pas le résultat d'un développement autonome de ces formations, et ceci soit parce qu'il a été induit dès l'extérieur et apparaît donc en quelque sorte comme le fruit d'un processus de croissance dont le centre se trouve ailleurs, soit parce qu'il est toujours réglé par un processus extérieur de croissance, soit enfin pour une raison et l'autre²⁷.

Dans un développement particulièrement élaboré de la variante non-marxiste du modèle, la transposition sur un plan « synchronique » de la dichotomie « diachronique » de sociétés traditionnelles et modernes résultant d'un processus induit plutôt qu'auto-généré provoquerait une *asynchronie*, c'est-à-dire un déphasage qui pourrait être aussi bien géographique (région centrale moderne et régions périphériques), institutionnel (coexistence d'institutions correspondant à des « moments » différents), sociologique (coexistence de caractéristiques objectives et

27. Cf., par exemple, De Coster, Michel, *ibid*, p. 70.

subjectives appartenant à des phases différentes) et motivationnel (coexistence dans le même individu d'idées, attitudes, etc., correspondant encore à des phases différentes du processus historique)²⁸. Dans l'économie générale du modèle, ces phénomènes d'asynchronie ne seraient que des phénomènes en quelque sorte conjoncturels mais ils pourraient cependant avoir une incidence décisive dans l'apparition de phénomènes politiques spécifiques — tout particulièrement les phénomènes de « populisme » — et constituer ainsi des « facteurs » explicatifs nécessaires de formes idéologiques et politiques particulières.

De son côté, la variante marxiste du modèle s'attache plutôt aux conséquences économiques et sociales propres au développement d'un secteur capitaliste qui serait toujours réglé de l'extérieur ou, en tout cas, subirait les conséquences de la forme de sa relation au marché mondial. Ce qui aura des répercussions politiques précises, comme nous le verrons immédiatement.

Les déterminations premières et principales de l'objet concret, réel, « formation sociale » qui découlent de son articulation conceptuelle avec l'objet abstrait-formel qu'est le mode de production commandent directement une analyse des phénomènes de différenciation sociale qui, à son tour, constitue le niveau médiateur dans le passage à la compréhension ou à la proposition d'une pratique politique adéquate. Ainsi, la coexistence de deux modes de production ou de deux sociétés sans connexion véritable renvoie à l'idée d'une double différenciation sociale, l'une correspondant à des rapports sociaux de type capitaliste (bourgeoisie/prolétariat), l'autre à des rapports féodaux (oligarchie foncière féodale/paysans dans des rapports de servitude)²⁹.

Dans la mesure où cette coexistence est pensée comme processus dynamique qui oppose un secteur féodal retardataire à un

28. Nous nous référons tout particulièrement à la théorie développée par Gino Germani in *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, 1965. Pour une analyse du phénomène subjectif d'asynchronie, cf. par exemple, le concept de « conscience segmentée » utilisé par Alain Touraine in « Industrialisation et conscience ouvrière à Sao Paulo », *Sociologie du Travail*, No 4, octobre-décembre, 1961, spéc. p. 84.

29. Bien entendu, dans la variante non-marxiste il s'agira, comme le dit Parsons, de deux systèmes de stratification nécessitant, chacun, un examen propre. Cf. Parsons, Talcott, "A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification", in Bendix, R. et Lipset, S.M., *Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification*, Glencoe, The Free Press, 1957, p. 118/19.

secteur capitaliste progressif parce que représentant une phase supérieure dans le développement historique ; et dans la mesure où, dans cette variante marxiste, une des conséquences de la forme de la relation au marché mondial serait le fractionnement de la bourgeoisie et la constitution d'une bourgeoisie « nationale » (correspondant à la tendance à un développement autonome du système), la stratégie qui marquera la pratique politique sera naturellement celle d'une alliance des secteurs « populaires » avec la bourgeoisie « nationale » contre l'oligarchie « féodale » et les fractions bourgeoises « liées aux métropoles ». Comme on sait, cette stratégie politique d'alliance avec, ou de support à des secteurs « modernes » ou « progressistes » a été largement dominante en Amérique Latine jusqu'aux années soixante approximativement.

2.3. Vers le milieu des années soixante, le modèle dualiste dans sa version marxiste est soumis à une critique radicale. Ce travail critique débouche sur la proposition, par A. Gunder Frank, d'un autre modèle qui s'oppose point par point au modèle dualiste³⁰. En effet, pour A. Gunder Frank, les sociétés latino-américaines — sinon toutes les sociétés dépendantes —³¹ présentent une *seule* structure, celle correspondant aux rapports de production capitalistes, et ceci parce que l'expansion du système capitaliste aurait pénétré effectivement et complètement toutes ces sociétés. Selon A.G. Frank, ce phénomène se serait produit en Amérique Latine déjà au XVI^e siècle. Même les secteurs économiques traditionnellement considérés de type féodal comme les plantations ou les hacienda auraient été dès leur début même des entreprises commerciales capitalistes répondant aux demandes du marché national et international et, en conséquence, gérées suivant une rationalité capitaliste.

Deuxième point d'opposition radicale : comme nous l'avons vu, dans le modèle dualiste la dichotomie « diachronique » de sociétés conceptualisée à partir de, et sur la seule base de l'ex-

30. Cf. Gunder Frank, André, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press, 1967 ; et *Latin America : Underdevelopment or Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1969. Nous disons bien qu'elle débouche sur cette proposition car cette critique radicale est l'objet d'une très vaste polémique préalable.

31. Ou, au moins, les formations sociales africaines car dans *L'accumulation dépendante*, A. Gunder Frank élargit à celles-ci ce modèle. (Cf. Gunder Frank, André, *L'accumulation dépendante*, Paris, Anthropos, 1978).

périence historique des sociétés du centre du système mondial capitaliste est transposée sous une forme « synchronique » dans l'analyse des sociétés dépendantes de l'Amérique Latine. Or, la présupposition d'une telle transposition est une théorie du développement économique comportant une hiérarchie de stades nécessaires et, par conséquent, l'idée suivant laquelle le passage à un stade plus élevé dans la hiérarchie implique nécessairement un développement économique. Ainsi donc cette transposition sur un plan « synchronique » d'une dichotomie « diachronique » n'est possible que sous la condition d'accepter le même modèle de développement dans les sociétés de la « périphérie », dominées ou dépendantes, que celui des sociétés du « centre », dominantes. Et c'est à ce point-ci que l'histoire des sociétés dominantes restitue, dans le modèle dualiste, le passage nécessaire d'un état à un autre dans les sociétés dominées. Lorsque le dualisme est rejeté, c'est cette transposition qui, du même coup, est aussi rejetée mais, avec elle, l'idée d'un seul modèle de développement : à la différence des sociétés du « centre » ce serait, suivant la percutante formule, le sous-développement qui se développerait dans les sociétés dépendantes, et ceci à cause même de leur dépendance, de leur statut de sociétés satellites³².

Quel est le concept de « formation sociale » que présuppose le modèle de A.G. Frank ? Dans ce modèle, la formation sociale est pensée comme présence absolue d'un mode de production, c'est-à-dire, en fait, comme *coïncidence entre la formation et le mode de production*. Il est important de remarquer que si ce concept de « formation sociale » se trouve accompagné de la proposition suivant laquelle il y a deux modèles de développement ou deux dynamiques économiques, celle des métropoles et celle des sociétés dépendantes, il suffit d'un seul pas pour concevoir les sociétés

32. La possibilité théorique existe d'une combinaison particulière du modèle dualiste et de celui de A. Gunder Frank. Nous pensons à la possibilité d'accepter la dynamique du modèle de A. Gunder Frank mais dans le cadre national d'une société considérée comme dualiste. Cette possibilité se serait réalisée chez R. Stavenhagen : "Although he (R. Stavenhagen) criticizes the use of this concept, signale A. Cueva, he merely transposes meanings and continues to utilize it. Thus, no longer is the traditional sector responsible for underdevelopment, but rather the modern sector. This is the basis of the 'internal colonialism' idea (. . .)". Cueva, Agustín, "A Summary of 'Problems and Perspectives of Dependency Theory' ", *Latin American Perspectives*, Vol. III, Number 4, Fall 1976. Et A. Cueva fait surtout référence à Stavenhagen, Rodolfo, "Seven Fallacies about Latin America", in Petras, James et Zeitlin, Maurice (eds.), *Latin America : Reform or Revolution ?*, Greenwich, Connecticut, Fawcett Publ., Inc. 1968.

dépendantes ou, plus précisément, la dépendance comme un véritable mode de production. Il se peut fort bien que ce soit justement le cas dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la « théorie de la dépendance » et c'est, sans doute, le cas par rapport à la théorie du « mode de production colonial »³³. Dans une telle perspective, le problème de construction d'un ensemble de catégories générales susceptibles de saisir la spécificité ou, dans notre terminologie, la construction d'un objet abstrait-formel peut à la limite se dissoudre pour laisser la place à une perspective dans laquelle le cas singulier réel est défini comme étant aussi *théoriquement* singulier³⁴.

Ce concept de « formation sociale » présumé par le modèle de A. Gunder Frank commande une analyse du processus de différenciation sociale répondant au schéma d'une tendance à la polarisation prolétariat/bourgeoisie avec cette précision politiquement essentielle cependant, à savoir la négation de l'existence d'une bourgeoisie nationale ou, en tout cas, l'affirmation de sa liaison intime avec les métropoles. Dans le cadre d'une telle perspective analytique, la question d'une stratégie de la transformation sociale a pris, surtout entre les années 1965 et 1975, la forme d'une stratégie d'affrontement direct et massif entre les secteurs « populaires » (paysans/classe ouvrière), et l'ensemble des secteurs « bourgeois ». Le contraste est éclatant avec la stratégie politique fondée sur le modèle dualiste dans ses deux variantes (constitution de fronts inter-classes en vue de la réalisation de la phase « supérieure » de développement capitaliste, ce qui impliquerait la suppression de secteurs « archaïques » ou « féodaux » par la voie d'une révolution « démocratico-bourgeoise »).

33. Cf. spéc. Cardoso, Ciro Flamarión Santana, « El modo de producción esclavista colonial en América », in Assadourian, C.S., Cardoso, C.F.S., Ciafardini, J.C. et Laclau, E., *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente/40. Córdoba, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

34. C'est le sens de la critique de A. Cueva : "Although it is undeniable that the history of Latin America differs significantly from that of the advanced countries and from the classic development pattern, it is confusing to argue that there are two ideal types of capitalism. In fact, from a Marxist point of view, what you have is not 'patterns' or 'models' but laws, such as the law of development of capitalism, which hold true in Latin America and elsewhere, to be sure within particular historical conditions. Yet, one has to be careful that one does not define each particular case as a theoretically unique one". (Cueva, Agustín, *ibid.*, p. 14).

2.4. Dans un travail publié en 1971 sous le titre "*Feudalism and Capitalism in Latin America*"³⁵, Ernesto Laclau soumet, à son tour, le modèle de A. Gunder Frank à une critique dont les répercussions épistémologiques et méthodologiques sont de la plus grande importance dans notre problématique. Selon cette critique, la conception de A. Gunder Frank comporterait une erreur théorique décisive : un concept non acceptable de « capitalisme » parce qu'essentiellement caractérisé comme un système de production pour le marché au lieu d'être pensé comme un mode de production défini par le type de rapport social de production. Laclau choisit donc de réexaminer les déterminations de l'objet abstrait-formel, c'est-à-dire sa construction même, préalablement à celle de la formation sociale. Et pour cause car, comme nous le verrons maintenant, les déterminations de l'objet concret, réel, en sont dépendantes.

Le caractère décisif de l'erreur de A. Gunder Frank en ce qui concerne l'analyse des sociétés latino-américaines consisterait en ce que, sur la base d'une telle caractérisation, la simple présence de capital (commercial) serait considérée comme le signe de la présence d'un capitalisme — ce qui, par ailleurs, ferait croire que les sociétés latino-américaines ont pu être capitalistes dès la période de leur conquête, c'est-à-dire dès le XVI^e siècle. Non seulement la production pour un marché ne constituerait pas une caractérisation acceptable du mode de production capitaliste, elle pourrait même contribuer à accentuer et consolider un système féodal au lieu de le désintégrer.

Et c'est là, justement, que se trouve le point crucial à partir duquel Laclau se démarque autant du modèle dualiste que du modèle de A. Gunder Frank car, dans cette perspective, affirmer le caractère féodal des rapports de production dans le secteur agraire ne suppose pas nécessairement la thèse dualiste. En effet, comme nous l'avons vu, le dualisme implique non seulement l'existence de deux secteurs ou sociétés sans connexion véritable mais leur affrontement, leur opposition. Or, dans cette nouvelle perspective, la modernité d'un secteur s'avère être une fonction de l'articulation de l'autre, les deux secteurs sont liés par des rapports, et par des rapports complémentaires. Ainsi, si dans le

35. Cf. Laclau, Ernesto, "Feudalism and Capitalism in Latin America", *New Left Review*, No 67, 1971. L'article a été repris, avec une postface, in *Politics and Ideology in Marxist Theory*, N.L.B., London, 1977.

modèle dualiste la formation sociale est conçue comme *coexistence* de modes de production et dans le modèle de A. Gunder Frank comme *coïncidence* avec le mode de production, le concept de « formation sociale » présupposé par l'analyse de Laclau semble bien être celui d'une *articulation* de modes de production. Il s'agirait, par ailleurs, d'une articulation à *dominance* dans laquelle la dominance du mode de production capitaliste serait assurée, reproduite, par la survivance de modes de production pré-capitalistes. À son tour, cette survivance ne serait que l'effet de la dominance du mode de production capitaliste. Précision importante : cette articulation ne pourrait pas être considérée comme étant exactement la même dans toutes les formations sociales latino-américaines, ni identique partout au sein de ces formations. Ce qui caractériserait justement chaque formation sociale particulière serait alors la forme particulière de cette articulation.

Dans le cadre d'une telle perspective, l'analyse des processus de différenciation sociale ne peut que prendre la forme d'une analyse des effets différentiels au niveau des classes et des fractions de classe dus à la forme particulière de l'articulation dans chaque formation sociale. À son tour, une stratégie de transformation répondant à une telle perspective ne peut être élaborée qu'à la suite d'une analyse de ces effets différentiels au niveau des classes et des fractions de classe, autrement dit elle ne peut être qu'une stratégie spécifique pour chaque formation sociale particulière, voire même une combinaison de stratégies locales.

Il est possible de considérer le passage d'un modèle d'analyse à un autre et, corrélativement, d'un concept à un autre de la formation sociale comme des percées successives dans l'appréhension théorique de ce que ces sociétés ont de particulier ou de spécifique. La spécificité ou la particularité s'avère ainsi « propriété » repérable, définissable et définissante, et non pas résidu « inappréhensible » ou point de fuite des lignes de la détermination. En effet, dans le cadre du modèle dualiste et du concept de formation sociale comme coexistence de modes de production, cette spécificité est saisie sous la forme simple d'*état temporel du système* par rapport à une séquence universelle — car la présence d'une société traditionnelle ou d'un mode de production pré-capitaliste à côté d'une société moderne ou d'un

mode de production capitaliste n'y est pensée que comme *retard* et définit ainsi un *moment* ou une *phase* de « sous-développement ». Dans le cadre du modèle de A. Gunder Frank et du concept de formation sociale comme coïncidence avec le mode de production, cette spécificité est saisie comme *mécanisme spécifique* par rapport à celui des sociétés métropolitaines ou du « centre » — et définit ainsi non pas un moment ou une phase mais une *condition* ou une *dynamique* particulière de sous-développement. Enfin, dans le cadre d'un modèle comme celui qui se dégage de la critique de Laclau et du concept de formation sociale comme articulation de modes de production, cette spécificité est saisie comme forme, comme *configuration singulière* dont les effets ne peuvent être autres que ceux résultant de la singularité de la configuration. Est-ce à dire que, dans ce dernier modèle, nous trouvons réunies les conditions formelles suffisantes de l'appréhension de la spécificité d'une formation sociale ?

Que ce soit dans le modèle de A. Gunder Frank, que ce soit dans celui qu'esquisse la critique de Laclau, le concept de « mode de production » réfère à des « facteurs » de nature exclusivement économique³⁶. En fait, la notion d'« articulation de modes de production » ne sert pas exactement chez Laclau à construire le concept de « formation sociale » mais plutôt celui de « système économique ». Chez Laclau, le mode de production est caractérisé comme un concept abstrait et les systèmes économiques comme des systèmes concrets de relations constitués par l'articulation de différents modes de production. En ce sens, « tout progrès vers le concret, peut affirmer Laclau, implique une transition analytique progressive allant des modes de production vers les systèmes économiques. Évidemment, ajoute-t-il cependant, l'analyse demeure encore abstraite ; le pas final vers le concret exige que le système économique soit situé en relation avec les niveaux politique et idéologique qui caractérisent une formation sociale déterminée »³⁷. Dans le contexte de notre problématique, ce pas final vers le concret, vers l'appréhension d'un concret qui se donne toujours comme spécificité

36. Dans la postface écrite par E. Laclau en 1977, il est dit qu'il s'agit d'une notion inadéquate mais aucune précision n'est donnée concernant la nature de cette inadéquation. Cf. Laclau, Ernesto, *ibid.*, p. 42.

37. Cf. Laclau, Ernesto, *ibid.*

exigerait plutôt de concevoir la formation sociale non pas comme articulation simple de modes de production au sens restreint du terme, c'est-à-dire au sens de « systèmes économiques » d'un certain type, mais comme articulation complexe de déterminations économiques et extra-économiques. L'appréhension de la spécificité passerait alors par la construction d'un objet abstrait-formel suffisamment riche en déterminations. D'une manière générale c'est, pouvons-nous dire, la richesse de la théorie qui rend réellement possible la saisie de la particularité ainsi qu'une pratique adéquate. Loin d'être un art acquis par simple expérience, voire un comportement dicté par l'intuition, une pratique adéquate, politique ou autre, ne peut ainsi être que pratique informée par la théorie, et par une théorie suffisamment riche ; ne peut être que le produit d'une articulation adéquate du général et du particulier.

Dans ce cas, la question d'une sociologie nationale cesse, par ailleurs, de revêtir l'apparence d'un non-sens. Elle se définit comme tentative de saisir la singularité d'une formation sociale concrète, comme repérage systématique de ses déterminations propres, et cette tentative ne s'oppose point à la démarche théorique de construction d'objets abstraits-formels mais, au contraire, apparaît comme son aboutissement nécessaire, comme sa raison d'être même.

Département de sociologie et de philosophie
Université d'Ottawa

OUVRAGES CITÉS

- ALTHUSSER, Louis, « Du Capital à la philosophie de Marx », in Althusser, L., Rancière, J., Macherey, P., *Lire le Capital*, tome I, F. Maspéro, Paris, 1966.
- « L'objet du Capital », in Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., *Lire le Capital*, tome II, F. Maspéro, Paris, 1965.
- « Sur le travail théorique », *La Pensée*, No. 132, mars-avril, 1967.
- ANDERSON, D.A., *Developing National Markets : The Thailand Case*, M.S.U., Business Topics, Spring 1969.
- ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1932.
- ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.
- BUNGE, Mario, *Scientific Research II : The Search for Truth*, Springer Verlag, New York, 1967.
- CARDOSO, Ciro F.S., « El modo de producción esclavista colonial en América », in Assadourian, C.S., Cardoso, C.F.S., Ciafardini, J.C., Laclau, E., *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente/40, Cordoba, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.
- CUEVA, Agustin, "A Summary of 'Problems and Perspectives of Dependency Theory' ", *Latin American Perspectives*, Vol. III, Number 4, Fall, 1976.
- DE COSTER, Michel, « Le modèle dualiste dans les sciences humaines », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XLIX, Juillet-Décembre, 1970.
- DILTHEY, W., *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Trad. L. Sauzin, Presses Universitaires de France, Paris, 1942.
- Le monde de l'esprit*, Trad. M. Remy, Paris, Aubier Éd. Montaigne, 1947.
- FRANK, André Gunder, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press, 1967.
- Latin America : Underdevelopment or Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1969.
- L'accumulation dépendante*, Paris, Anthropos, 1978.
- GERMANI, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, 1965.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier Éd. Montaigne, Paris, 1960.
- HAYEK, Friedrich von, *Scientisme et sciences sociales*, Plon, Paris, 1953.
- KULA, W., *Théorie économique du système féodal*, Paris, Mouton, 1970.
- LACLAU, Ernesto, "Fascism and Ideology", in *Politics and Ideology in Marxist Theory*, N.L.B., London, 1977.
- "Feudalism and Capitalism in Latin America", *New Left Review*, No. 67, 1971. Repris in *Politics and Ideology in Marxist Theory*, *ibid.*
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- MIGUELEZ, Roberto, « Détermination et dominance », *La revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 19 (4), 1982.
- Science, valeurs et rationalité*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1984.

- MURDOCK, Georges *et al.*, *Outline of Cultural Materials*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1961.
- NOWAK, Leszek, *The Structure of Idealization. Towards A Systematic Interpretation Of The Marxian Idea of Science*, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, Holland, 1980.
- PARSONS, Talcott, "A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification", in BENDIX, R., LIPSET, S.M., *Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification*, Glencoe, The Free Press, 1957.
- POPPER, Karl, *Misère de l'historicisme*, Trad. Rousseau, Plon, Paris, 1956.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, "Seven Fallacies about Latin America", in PETRAS, J., ZEITLIN, M. (eds.), *Latin America : Reform or Revolution ?*, Greenwich, Connecticut, Fawcett Publ. Inc., 1968.
- TOURAINE, Alain, « Industrialisation et conscience ouvrière à Sao Paulo », *Sociologie du Travail*, No. 4, Octobre-Décembre, 1961.
- WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

La naissance de la théorie des types

François Lepage

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203258ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203258ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lepage, F. (1984). La naissance de la théorie des types. *Philosophiques*, 11 (2), 277–297. <https://doi.org/10.7202/203258ar>

Résumé de l'article

La théorie des types que Bertrand Russell proposa en 1908 ne se voulait pas une solution ad hoc au problème des contradictions, elle prétendait plutôt être la solution naturelle, celle que tout le monde reconnaîtra comme la solution attendue. En fait, il s'agit d'une théorie philosophique qui concrétise un projet grandiose: réduire les mathématiques à la logique. Le présent texte se propose d'examiner les thèses russelliennes et la dynamique de leur évolution de 1903 à 1907, c'est-à-dire des Principes à la naissance de la théorie des types.

LA NAISSANCE DE LA THÉORIE DES TYPES

par François Lepage

RÉSUMÉ. La théorie des types que Bertrand Russell proposa en 1908 ne se voulait pas une solution ad hoc au problème des contradictions, elle prétendait plutôt être la solution naturelle, celle que tout le monde reconnaîtra comme la solution attendue. En fait, il s'agit d'une théorie philosophique qui concrétise un projet grandiose : réduire les mathématiques à la logique. Le présent texte se propose d'examiner les thèses russelliennes et la dynamique de leur évolution de 1903 à 1907, c'est-à-dire des *Principles* à la naissance de la théorie des types.

ABSTRACT. The theory of types that Bertrand Russell proposed in 1908 didn't present itself as an ad hoc solution to the problem of contradictions. Rather it pretended to be the natural solution, the one that everybody would recognize as the expected solution. In fact, it is a philosophical theory materializing an imposing project : to reduce mathematics to logic. This paper examines the russellian theses and their evolution from 1903 to 1907 i.e. from the *Principles* to the birth of the theory of types.

Lorsqu'en 1908, dans son fameux article "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", Russell expose la théorie des types, son intention n'est pas seulement d'avancer une méthode permettant de rebâtir les mathématiques tout en évitant les contradictions. Ce que Russell propose se veut *la solution*. En effet, pour son auteur, la nouvelle théorie a non seulement le mérite d'éviter les contradictions, mais elle a aussi « une certaine consonnance avec le sens commun qui la rend en soi crédible »¹.

Le présent texte a pour objectif d'analyser cette crédibilité que lui prête son auteur en examinant les racines philosophiques de la théorie des types. Car, curieusement, cette crédibilité aurait

1. In *Logic and Knowledge*, London, 1956, p. 59.

plutôt pour effet, à première vue, de rendre cette théorie suspecte. Dirions-nous, par exemple, que la théorie des groupes est crédible ? La notion de crédibilité s'appliquerait plutôt à une théorie à contenu empirique. Si la théorie des types est crédible, c'est que, pour son auteur, elle dit quelque chose de crédible à propos de quelque chose d'autre. En l'occurrence, la théorie des types est une théorie sur l'être.

Nous n'avons pas l'intention ici d'exposer la théorie des types, de discuter ses propriétés formelles ou de sa capacité à exprimer les mathématiques. Notre but, plus modeste, est d'explorer ou du moins de semer des jalons pour l'exploration de la pensée qui a permis l'élaboration d'une telle théorie.

Pour ce faire, nous avons volontairement restreint notre attention à certains textes de Russell, écrits entre 1900 et 1906 (mis à part deux textes à caractère biographique où Russell parle de cette période). Cette restriction exige cependant une certaine justification.

Tout d'abord, la notion de type apparaît pour la première fois dans l'appendice B des *Principles of Mathematics*, ouvrage paru en 1903 mais qui a été presque entièrement rédigé en 1900, soit avant la découverte de la contradiction². Cet ouvrage et les thèses philosophiques qu'il contient recevront donc une attention particulière. D'autre part, nous nous sommes limité aux textes d'avant 1908, c'est-à-dire aux textes qui précèdent la première formulation complète des principes de la théorie des types. Ces deux dates nous semblent en effet fixer les bornes de la période de genèse de la théorie, période où le choix du cadre théorique global n'est pas définitivement arrêté et donc où toutes les directions peuvent s'avérer de bonnes directions.

On remarquera aussi qu'il ne sera à peu près pas question de Frege dans ce qui suit. Cela peut sembler à première vue insolite car il est souvent fait référence à Frege dans les textes de Russell de la période qui nous intéresse. Nous croyons cependant que la discussion et l'interprétation des thèses frégréennes ne sont pas essentielles à la compréhension de la philosophie de

2. Voir par exemple *Autobiography*, Londres, 1967. Traduction française par M. Berveiller (ci-après A.).

Russell, et qu'au contraire, la recherche d'un parallélisme entre ces deux pensées peut être génératrice de confusion. Malheureusement, la justification de cette prise de position exigerait un travail d'une ampleur au moins égale à celle de l'analyse qui va suivre. Nous nous contenterons donc de renvoyer le lecteur à la littérature pertinente³.

GRAMMAIRE ET ONTOLOGIE

S'il faut fixer un point de départ à la théorie des types, on peut dire, en suivant les indications de Russell lui-même, que son histoire commence en 1900, au congrès international de philosophie de Paris, où Russell rencontre Peano⁴. La précision avec laquelle celui-ci traite de problèmes fondamentaux impressionne Russell. Un grand projet va prendre forme, celui de réduire les mathématiques à la logique. Cette entreprise comportera deux étapes. Premièrement, Russell se propose d'exposer et de justifier la méthode qu'il va utiliser et deuxièmement, de réaliser effectivement cette réduction.

La première partie sera l'objet de son ouvrage *The Principles of Mathematics*, qui devait être le premier de deux tomes (le second ne verra jamais le jour)⁵.

Cette entreprise de réduction des mathématiques à la logique peut schématiquement se résumer ainsi :

Dynamique $\longrightarrow$ analyse $\longrightarrow$ arithmétique $\longrightarrow$
logique $\longrightarrow$ grammaire philosophique⁶.

3. Voir Searle, J.R. "Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference", in *Analysis*, 18, (1958), p. 137-142. Également, Cassin, C.E., "Russell's Discussion of Meaning and Denotation : A Re-examination", in *Essays on Bertrand Russell*, Klemke, E.D. (ed.), Chicago, 1971, p. 256-272. Je me permettrai cependant de citer Geach, P.T., qui en conclusion à "Russell on Meaning and Denoting", in *Analysis*, 19, (1958-59), p. 69-72, écrit : « Considérés comme critiques non pas de Frege mais des propres théories de Russell dans *P M* [Principles of Mathematics], les arguments de *On Denoting* acquièrent une force et une pertinence passablement différentes. Je n'essaierai pas ici de déterminer si elles sont valides. Il est regrettable que Russell, comme Aristote, déforme si souvent la pensée d'autrui dans son propre moule ; les lecteurs de *On Denoting* feront mieux d'ignorer tout simplement son utilisation du nom de Frege ».
4. Voir *My Philosophical Development*, London, 1959. Traduction française par G. Auclair, Paris 1961, (ci-après M.P.D.), p. 81, et A., p. 185-187.
5. Voir la préface des *Principles of Mathematics*, London, 1903, seconde édition avec une nouvelle introduction, 1937, p. XV (ci-après P.).
6. Voir Wood, A., *Essais sur l'évolution de la philosophie de Russell*, publié en appendice à M.P.D., p. 325-326.

Or, si l'idée de réduire la dynamique à l'analyse, ou encore l'analyse à l'arithmétique, était déjà assez commune, celle de réduire la logique à la grammaire philosophique l'était moins. Cette entreprise mérite d'être examinée de plus près.

Les *Principles* commencent par une définition des mathématiques pures :

La mathématique pure est la classe de toutes les propositions de la forme « p implique q », où p et q sont des propositions contenant une ou plusieurs variables, les mêmes dans les deux propositions, et ni p ni q ne contiennent de constantes sauf des constantes logiques⁷.

La notion centrale sur laquelle repose toute la construction est celle d'implication.

Il y a deux sortes d'implications :

a) L'implication matérielle. L'implication matérielle est une relation⁸ qui a lieu entre deux propositions en autant que la première est fausse ou que la seconde est vraie.

b) L'implication formelle. L'implication formelle est une relation entre assertions. Or, l'explication de cette relation va nécessiter une analyse profonde des propositions :

Là où une implication formelle a lieu, nous avons convenu de la considérer, partout où c'est possible, comme étant due à quelque relation entre les assertions concernées. Cette théorie soulève plusieurs problèmes logiques redoutables, et requiert, pour sa défense, une analyse minutieuse des constituants des propositions⁹.

Alors Russell va s'engager dans une exploration et une élucidation du monde de l'être, de la nature de la grammaire et des propositions. Nous nous contenterons ici de résumer l'essentiel du système russellien¹⁰. Le monde de l'être est composé

7. *P.*, p. 3. Voir aussi p. VII-VIII.

8. Voir *P.*, p. 34. On remarquera qu'aucune des deux sortes d'implications n'est considérée comme connecteur, mais bien comme relation.

9. *P.*, p. 41.

10. Notre présentation du système de Russell est volontairement succincte. Pour une étude plus complète de la question, on consultera notre article : « La notion de proposition dans les *Principles* de Russell : un exemple de conception réaliste du langage », in *Dialogue*, vol. XVIII, no 4, 1979.

de termes. Un terme étant n'importe quoi pouvant être l'objet d'une proposition.

Quoi que ce soit pouvant être un objet de pensée, ou avoir une occurrence dans n'importe quelle proposition vraie ou fausse, ou pouvant être compté comme *un*, je l'appelle un *terme*. C'est donc le mot le plus général du vocabulaire philosophique¹¹.

Les termes sont inaltérables, éternels, etc. Ils correspondent à ce qu'on désigne habituellement sous le nom de substance. Ainsi, un terme ne peut être modifié par des attributs ou des relations. Un terme modifié est un autre terme. On voit ici poindre le problème qui hantera la philosophie de Russell jusqu'aux *Principia* : le fameux problème de l'un et du multiple¹².

En effet, le monde de l'être, de par sa composition, semble *irréductiblement* multiple. L'inaltérabilité des termes rend difficile la justification d'une structure du monde de l'être. Une certaine unité, forme, etc. doit trouver une raison d'être quelque part, car il serait absurde de vouloir nier que l'être est structuré. Les propositions sont justement l'expression de cette structure. C'est ici qu'intervient la théorie des relations externes, théorie qui sera l'une des grandes constantes de la pensée de Russell tout en demeurant une source féconde d'inspiration¹³.

Cette théorie affirme qu'aucune relation ne modifie les termes qu'elle relie.

Bref, aucune relation n'a jamais modifié aucun de ses termes. Car si elle a lieu entre *A* et *B* c'est entre *A* et *B* qu'elle a lieu, et dire qu'elle modifie *A* et *B* c'est dire qu'elle a vraiment lieu entre des termes différents *C* et *D*¹⁴.

C'est donc cette théorie qui servira de cadre pour l'expression de la structure de la proposition. Russell distingue d'abord trois sortes de termes¹⁵.

Termes	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Choses} \\ \text{prédicats} \\ \text{relations} \end{array} \right\}$	concepts

Une proposition se compose de termes parmi lesquels on

11. *P.*, p. 43.

12. Voir les commentaires de Quine, V.W., "Russell's Ontological Development" in Klemke, *op. cit.*, p. 3-14.

13. Voir Winslade W.J., "Russell's Theory of Relations", in Klembe, *op. cit.*, p. 81-101.

14. *P.*, p. 448.

15. Voir *P.*, p. 48.

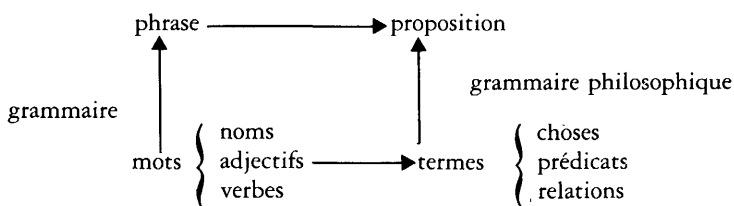
trouve une relation et c'est cette relation qui est responsable de l'unité de la proposition. Comme ni la relation ni les termes ne sont modifiés, nous appellerons cette théorie la théorie combinatoire de la proposition.

Nous nous devons maintenant de dire quelques mots sur la nature de la grammaire.

Le monde de l'être et sa structure nous sont accessibles par le langage. Ainsi, aux trois sortes de termes correspondent trois catégories grammaticales : nom, verbe et adjectif.

On a plus ou moins un isomorphisme entre la structure propositionnelle (la structure du monde de l'être) et la structure grammaticale.

On peut résumer la théorie de Russell par le schéma suivant :



La théorie russellienne pose plusieurs problèmes difficiles. Parmi ceux-ci, celui de la dénotation occupe une place importante¹⁶.

Certains mots, dans certains contextes, semblent renvoyer à des entités complexes, par exemple « tous les hommes ». Russell développe une théorie compliquée d'où il ressort que les classes peuvent parfois être considérées comme des objets, parfois comme des multiplicités. Dans « tous les hommes sont mortels », pour reprendre notre exemple, la théorie de Russell nous conduirait à analyser la proposition correspondante comme ayant les concepts hommes et mortels comme constituants. Or, ce n'est pas le concept d'homme qui est mortel mais les termes qu'il subsume.

16. Voir Cassin, C.E., "Russell's Discussion of Meaning and Denotation : A Re-examination", in Klemke, *op. cit.*, p. 257-258. Voir aussi Jäger, R., *The Development of Bertrand Russell's Philosophy*, Londres, 1972, p. 146.

Ce problème est d'autant plus aigu qu'il concerne la notion de classe, notion d'une importance cruciale dans la perspective fondationnelle où se situe Russell.

Une classe a ainsi un double aspect : en un sens, elle est une unité, en un autre elle est une multiplicité. Les notions et les concepts iront donc par paires que nous mettons ici en opposition :

Classe-une	←→	Classe-plurale
Ex. : La race humaine	←→	Ex. : Tous les hommes
Le <i>tout</i> composé des termes	←→	La multiplicité des termes
Classe-concept ou prédicat	←→	Ce qui est dénoté par le concept de classe
Intension	←→	Extension.

Russell développe alors une méfiance à l'égard des classes, méfiance dont, nous le verrons plus loin, on ne saurait négliger l'impact. Et la découverte de la contradiction ne va pas arranger les choses.

LA CONTRADICTION

En examinant la preuve de Cantor « qu'étant donnée une classe quelconque (finie ou infinie), la classe de toutes les sous-classes de la classe donnée possède strictement plus d'éléments que celle-ci », Russell découvre une contradiction : la classe de toutes les classes qui ne s'appartiennent pas, s'appartient et ne s'appartient pas¹⁷.

Russell s'aperçoit très tôt que la contradiction est universelle en ce sens qu'elle n'est pas liée à des engagements ontologiques spécifiques. On peut en effet exprimer la contradiction en termes de prédicat, en termes de classe-concept, en termes classe-une et classe-plurale. Russell envisage plusieurs façons d'éviter cette contradiction. Une chose est claire cependant :

La raison pour laquelle une contradiction apparaît est que nous avons considéré comme un axiome que toute fonction propositionnelle contenant une seule variable est équivalente à l'assertion

17. Du moins, c'est ce que raconte Russell à plusieurs endroits. Par exemple, dans son *Autobiographie*, dans son *Introduction à la philosophie mathématique* et dans son *Histoire de mes idées philosophiques*. Il semble que la réalité soit beaucoup plus complexe et que « l'accouchement » de la contradiction ait été assez laborieux. Voir à ce sujet Coffa, J.A., "The humble origins of Russell's paradox" in *Russell : The Journal of Bertrand Russell Archives*, p. 33-34, (1979).

de l'appartenance à une classe définie par la fonction propositionnelle¹⁸.

Russell voit donc très bien que ce qui est en jeu est ce qu'on appelle classiquement le principe de compréhension. C'est ce principe qu'il faudra restreindre. La voie que nous retiendrons parmi celles que propose Russell est celle de la théorie des types logiques publiée en appendice des *Principles*.

LA THÉORIE DES TYPES DES PRINCIPES

La théorie des types de 1903 propose une façon simple de restreindre le principe d'extensionnalité. Ainsi, à chaque fonction propositionnelle est associé un domaine de signification qui est composé de tous les objets qui, lorsque pris comme arguments par la fonction propositionnelle, donnent des propositions vraies ou fausses. Les domaines de signification les plus petits sont appelés types minimaux¹⁹. Les types forment une hiérarchie : tout d'abord, il y a les individus qui composent le type le plus bas, un individu étant un objet qui n'est pas un domaine, suivent les classes d'individus qui forment le type I, puis les classes de classes, etc.

Comment cette théorie peut-elle résoudre la contradiction ? La réponse est simple :

. . . non- u doit être le domaine de fausseté de « x est un u », et « x est un x » doit être en général dépourvu de signification (meaningless) ; conséquemment, « x est un u » doit exiger que x et u soient de types différents²⁰.

Cette remarque de Russell contient une expression qui résume toute l'ambiguïté et toute la problématique de la théorie des types de 1903 : l'expression « en général ». Qu'est-ce que cela peut bien signifier ?

Russell lui-même remarque que sa théorie ne permet d'éviter la contradiction que si l'on se borne à considérer des types

18. *P.*, p. 102-103.

19. La distinction que fait Russell entre un type et un domaine de signification est assez subtile. Un domaine de signification est soit un type, soit la réunion de plusieurs types (*P.*, p. 523). Mais comme un type quelconque est la réunion de types minima (p. 524), on doit conclure qu'un domaine de signification est un type.

20. *P.*, p. 524.

minima. Or, ce n'est pas un hasard si Russell a besoin de types mixtes (qui sont la réunion de types minimaux) et même de classes dont les éléments doivent être du même type qu'elles. En effet, pour Russell la classe-une est un individu si ses éléments sont des individus et, en général, une classe-une d'objets d'un type quelconque est de ce type.

On peut justifier cette prise de position qui, on le remarquera, détruit le point essentiel de la théorie des types en regard de la contradiction, de la façon suivante. Nous avons vu que l'entreprise de Russell consiste en l'élaboration d'une combinatoire logique qui rendrait compte de la structure du réel. Une de ces combinaisons élémentaires est le regroupement d'objets en classes pour former d'autres objets. Par exemple, une personne est une classe d'existants psychiques et une pomme est une classe de points matériels²¹. Alors, si dans la théorie il fallait distinguer entre l'humanité, qui est pour Russell un objet bien défini, et un homme au point de vue typologique, nous nous engagerions dans une régression que nous ne serions pas sûr de pouvoir arrêter. Autrement dit, comme les objets pour lesquels nous avons des noms ne sont (presque) jamais simples, ils doivent être du même type que leurs composants, sinon il est vraisemblable que nous ne pourrions pas déterminer à quel type ils appartiennent. Et ainsi, c'est toute la théorie du langage des *Principles* qui s'écroule. Bref, la théorie des types de 1903, même si elle semble prometteuse en ce qui concerne l'élimination de la contradiction, ne peut pas s'intégrer à la philosophie du langage des *Principles*.

D'autres considérations viennent de plus augmenter le doute de Russell face à l'utilité d'une théorie des types aussi stricte. En effet, la théorie du langage des *Principles* se veut universelle et dans une théorie des types stricte, il n'est pas possible de parler des types (de quel type sont les types ?). Or « . . . tous les *domaines* forment certainement un type, vu que chaque domaine a un nombre (has a number), et de même tous les objets, vu que chaque objet est identique à lui-même »²². Le problème se pose donc de façon très claire : la théorie des types de 1903 permet d'éviter la contradiction mais le prix à payer est très

21. *P.*, p. 523.

22. *P.*, p. 525.

grand, trop grand. Il n'est plus possible de formuler des propositions universelles, c'est-à-dire des propositions contenant des variables liées qui soient vraies en vertu de leur forme seulement et donc indifférentes au domaine de valeurs associé à ces variables. Or, cette condition est fondamentale pour l'entreprise de fondement des mathématiques telle que Russell la conçoit à cette époque. Nous avons vu, en effet, que pour Russell les mathématiques sont la classe des implications entre propositions ne contenant que des constantes logiques. Plus explicitement,

Nous assertons toujours en mathématiques que si une certaine assertion p est vraie d'une certaine entité x , ou d'un certain ensemble d'entités $x, y, z, \dots$, alors une certaine autre assertion q est vraie de ces entités ; mais nous n'affirmons ni p ni q de nos entités séparément. Nous assertons une relation entre les assertions p et q , que j'appellerai *implication formelle*²³.

Mais justement, il est de la nature même de l'implication *formelle* qu'il n'y ait pas de restriction sur le domaine des valeurs de la variable. Là-dessus, Russell est on ne peut plus strict.

Nous devons donc permettre à notre x (. . .) de prendre *toutes* les valeurs sans exception ; et là où une restriction sur la variabilité est exigée, l'implication ne doit pas être considérée comme formelle jusqu'à ce que ladite restriction ait été levée en étant préfixée en tant qu'hypothèse²⁴.

La théorie des types de 1903 est donc inacceptable : le projet d'asseoir les mathématiques sur la logique, du moins à la façon dont Russell prétend le faire, n'y trouve pas les instruments suffisants. Cette approche théorique sera délaissée et ne ressortira pour s'épanouir que trois ans plus tard. Les questions que l'on est en droit de se poser sont les suivantes : tout d'abord, quelles modifications subira le système des *Principles* pour permettre d'exprimer une théorie des types ? Cette question en appelle une seconde plus intéressante : ces modifications se développeront-elles au fur et à mesure que la théorie des types s'imposera comme *la* solution aux paradoxes ou, au contraire, la théorie des types trouvera-t-elle un terrain d'épanouissement

23. *P.*, p. 5.

24. *P.*, p. 38 — Appliquer ce principe aux types reviendrait à remplacer une proposition mathématique $px \rightarrow qx$ par $Tx \rightarrow (px \rightarrow qx)$ où Tx signifierait « x est du type T ». Mais cela suppose que l'on puisse parler de type à l'intérieur de la théorie, ce qui soulève, comme nous l'avons vu, de graves difficultés.

naturel dans le cadre d'une philosophie modifiée ? Il s'avère que la seconde partie de l'alternative fournit un cadre d'analyse plus intéressant.

Après la rédaction des *Principles*, Russell laisse ainsi de côté l'approche typologique. En 1959 il écrira :

Quand les *Principes des Mathématiques* furent terminés, je me mis résolument à chercher une solution à ces paradoxes. (. . .) de quelque façon que je m'y pris, je ne faisais pas de progrès. En 1903 et 1904, j'ai consacré presque tout mon temps à cette question, mais sans le moindre succès. J'obtins un premier résultat avec la théorie des descriptions (. . .)²⁵.

Russell se trouve donc dans une impasse et le « sans le moindre succès » nous renseigne sur l'espoir qu'il investit dans sa théorie des types. D'ailleurs, ces allusions à l'impasse intellectuelle des années 1903-4 ainsi qu'au rôle qu'a joué la théorie des descriptions dans le dénouement de la crise sont fréquentes.²⁶

LA THÉORIE DES DESCRIPTIONS

La théorie des descriptions sera donc, selon son auteur, le premier pas vers l'élimination des paradoxes. Examinons la chose d'un peu plus près²⁷.

“On Denoting” (où Russell présente pour la première fois sa théorie des descriptions) débute par la distinction entre deux

25. *M.P.D.*, p. 98-99.

26. Dans son *Autobiographie*, Russell écrit en 1967 : « Chaque matin je m'asseyais devant une feuille blanche. Toute la journée, avec un bref entracte pour le déjeuner, je regardais cette feuille fixement. Souvent quand venait le soir elle était encore blanche. (. . .) En 1905 les choses commencèrent à s'améliorer. (. . .) presque aussitôt je découvris ma théorie des descriptions, laquelle représentait la première étape vers la solution des difficultés qui m'avaient arrêté si longtemps. (. . .) En 1906, enfin, je découvris la théorie des types ». (On remarquera que Russell semble donc fixer la naissance de la théorie des types en 1906). Russell exagère quelque peu sans doute les effets inhibiteurs des problèmes dus à la contradiction : entre les *Principles* et “On Denoting”, il a écrit dix articles ou comptes rendus concernant des problèmes de logique.

27. Mon interprétation de la théorie des descriptions met l'accent sur son contenu ontologique. Cette approche n'est pas entièrement originale. Voir par exemple Dufumier, H., « Les théories logico-métaphysiques de MM. B. Russell et G.E. Moore », *Revue de métaphysique et de morale*, 1909. Nous l'avons développée ailleurs : voir notre article « Réalisme et théorie russellienne des descriptions », in *Canadian Journal of Philosophy*, XIII, 2, (1983), 209-226. Notre interprétation se démarque de celle qui y voit une doctrine de la forme logique du langage, comme par exemple Kaplan, D. dans “What is Russell's Theory of Description” in *Bertrand Russell*, Pears, D.F. (ed.), New York, 1972, p. 227-244, et de celle qui y voit une théorie de la référence comme, par exemple, Linsky, L., *Referring*, Londres, 1967, traduction française par Stern-Gillet, S., Devaux, P. et Gochet, P., Paris, 1974.

types de connaissances. La première est la connaissance "by acquaintance", que nous traduisons par « connaissance par fréquentation ». Bien que Russell ne donne pas d'exemples explicites de connaissance par fréquentation, on peut caractériser celle-ci par son caractère direct, immédiat.

Russell nous donne par contre des exemples explicites du deuxième type de connaissance, qu'il appelle « connaissance par description ». Le centre de masse du système solaire à un instant défini, l'esprit des autres personnes, l'actuel roi d'Angleterre, etc. Bref, chaque fois qu'une phrase utilise une expression dénotante (le, un, quelque, tous, etc.), ce sur quoi porte la proposition est l'objet d'une connaissance du deuxième genre.

Il semble bien qu'à cette époque — cela ne sera plus vrai plus tard — la différence entre les deux types de connaissance ne repose en aucune façon sur des différences entre les objets de connaissance. Le même objet peut ainsi, théoriquement, faire l'objet des deux types de connaissance. Bien que Russell ne prenne pas à cette époque position explicitement, on peut conclure que la différence grammaticale reflétant les deux types de connaissance est la suivante : la connaissance par fréquentation est indiquée par l'utilisation des noms propres, alors que la connaissance par description est indiquée par l'utilisation des expressions dénotantes. Ceci explique que la phrase « Scott est Scott » ne renvoie pas à la même proposition que « Scott est l'auteur de "Waverley" ». bien que Scott soit l'auteur de Waverley.

En quoi la théorie des *Principles* se trouve-t-elle modifiée ? D'une part, "On Denoting" introduit un raffinement en établissant une distinction entre les noms propres et les descriptions. D'autre part, et ceci est beaucoup plus important, le parallélisme entre la structure de la phrase et la structure propositionnelle ne tient plus. Lorsqu'une phrase contient une expression dénotante, la théorie du reflet de la structure propositionnelle dans la structure de la phrase ne peut être appliquée qu'après une traduction de la phrase, traduction qui a pour but, justement, d'exhiber les véritables constituants de la proposition. La théorie des descriptions « donne une réduction de toutes les propositions dans lesquelles des expressions dénotantes ont

une occurrence, à des formes dans lesquelles de telles expressions n'ont pas d'occurrences »²⁸. Mais une fois que cette réduction a été effectuée, la théorie du parallélisme s'applique à nouveau car « toute pensée doit partir de la fréquentation (. . .) »²⁹.

En quoi cette théorie qui, afin d'exhiber les constituants réels des propositions, ces constituants avec lesquels nous avons une « fréquentation immédiate »³⁰, effectue une traduction des phrases contenant des expressions dénotantes, peut-elle apporter une voie de solution au problème des contradictions ?

Il faut tout d'abord remarquer qu'en renonçant au parallélisme strict, la nouvelle théorie rend non significantes certaines expressions lorsqu'elles sont prises isolément.

Ce qui apparaît ici, c'est l'élucidation du lien entre la dénotation et le statut de la variable. Plus précisément, les mots qui indiquent qu'il y a dénotation comme « tous », « quelque », etc., ne sont plus considérés que comme des abréviations linguistiques dans une proposition qui utilise des variables liées. Ces expressions n'ont donc pas de signification : elles sont *incomplètes*, et cette nouvelle notion d'incomplétude d'une expression va jouer un rôle fondamental par la suite.

LA THÉORIE SUBSTITUTIONNELLE DES CLASSES

Un mois après la publication de "On Denoting", la *London Mathematical Society* reçoit un texte de Russell pour publication dans ses *Proceedings*, intitulé "On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types"³¹.

Dans ce texte, Russell se propose de discuter de deux difficultés que l'on rencontre dans la théorie des ordinaux et des

28. Nos citations de "On Denoting" sont tirées de *Essays in Analysis*, Lackey, D. (ed.), Londres, 1973, (ci-après *E.I.A.*). p. 107. L'utilisation par Russell du mot proposition est ici un abus du langage. En effet, une expression dénotante ne peut avoir d'occurrence dans une proposition que si la proposition porte sur une telle expression. Autrement, l'expression dénotante a une occurrence dans la phrase correspondante. Un tel abus n'est justifiable qu'à l'intérieur d'une théorie qui, comme celle des *Principles*, s'appuie sur un parallélisme strict. Or ici, cette confusion est d'autant plus inexcusable que justement c'est ce parallélisme qui est mis en cause.

29. *E.I.A.*, p. 104.

30. *E.I.A.*, p. 119.

31. Repris dans *E.I.A.*, p. 135-164.

cardinaux transfinis. La première de ces difficultés est la contradiction et la seconde concerne l'axiome du choix.

Le texte de Russell est ainsi divisé en trois sections. La première est une analyse des contradictions : l'auteur dégage une matrice universelle pour la génération des paradoxes ; la seconde propose trois voies de solution pour éviter les paradoxes en théorie des ensembles ; et la troisième traite de l'axiome du choix. C'est la seconde partie qui retiendra notre attention.

Russell introduit la notion de fonction propositionnelle : soit ϕ/x une expression qui, « pour chaque valeur de x , est une proposition »³². Parallèlement, Russell parle de classe et annonce qu'il va montrer que même si ϕ/x est bien définie pour toute valeur de x (vraie ou fausse) « les valeurs de x pour lesquelles ϕ/x est vraie ne forment pas une classe »³³ ou, ce qu'il semble voir comme équivalent, on ne peut pas extraire une forme commune ϕ à partir d'énoncés ϕ/x car ϕ n'est pas une entité. « En d'autres mots, un énoncé à propos de x ne peut pas en général être analysé en deux parties, x et ce qui est dit de x »³⁴.

Russell est ainsi amené à distinguer deux sortes de *normes* ou *fonctions propositionnelles* : celles qui déterminent des classes et qu'il appelle *prédicatives* et les autres qu'il appelle *non-prédicatives*.

Russell envisage trois approches pour éviter la contradiction. Nous ne retiendrons que la troisième : *la No-Class Theory*³⁵.

Brièvement, cette théorie est la suivante. Plutôt que de parler de fonctions ϕ/x , ce qui semble suggérer « l'existence de quelque chose dénoté par ϕ »³⁶, on part d'une proposition et

32. *E.I.A.*, p. 136. Nous ne pouvons une fois de plus que souligner l'utilisation abusive que Russell fait des mots expression et proposition. En effet, si ϕ/x est une expression, on voit mal comment l'on peut obtenir une proposition en remplaçant x par quoi que ce soit.

33. *E.I.A.*, p. 137.

34. *E.I.A.*, p. 137.

35. Les deux autres voies sont la « limitation de taille » qui consiste à n'admettre que des fonctions propositionnelles qui définissent des classes pas trop grandes et la "Zig-zag Theory" qui consiste à n'admettre que des fonctions propositionnelles qui sont suffisamment simples. Cette dernière approche est celle qui a servi d'arrière-fond pour la première tentative de solution de la contradiction. Voir *P.*, p. 103-104, ainsi que Russell, B., « Les paradoxes de la logique », in *Revue de métaphysique et de morale*, 14, (1906), p. 629. Voir également les commentaires de Gödel in Pears, *op. cit.*, p. 200-203.

36. *E.I.A.*, p. 155.

d'un composant de la proposition. Bien qu'il n'y ait pas d'indications précises à ce sujet, l'entité a doit être quelque chose comme un sujet logique de la proposition, c'est-à-dire un des objets sur lesquels portera la proposition. Russell se contente de parler de constituants de la proposition, c'est-à-dire ce qui est mentionné en énonçant p . Ce qui tient alors lieu de fonction propositionnelle est $p(x, a)$ qui est, par définition, ce que p devient lorsque l'on substitue x à a dans p . Maintenant, les propositions portant sur une fonction propositionnelle ou sur une classe peuvent être remplacées par d'autres ne contenant ni classe ni fonction propositionnelle. Par exemple, la proposition « La classe u n'a qu'un élément » sera remplacée par « Il y a une entité b telle que $p(x, a)$ est vraie si et seulement si x est identique à b »³⁷.

Russell voit trois objections à cette théorie, objections qu'il vaut la peine d'examiner de plus près.

La première est « qu'il semble évident pour le sens commun qu'il y a des classes »³⁸, la seconde que la plus grande partie de l'arithmétique transfinie devient invalide et la troisième est qu'il devient très difficile d'élaborer même l'arithmétique élémentaire.

De ces trois objections, seule la première constitue une objection philosophique : on retrouve là le même problème qu'à l'époque des *Principles*, à savoir celui de la nature des classes. Et si finalement la classe avait droit de cité dans le « monde de l'être », une théorie qui s'en passerait, passerait du même coup à côté de quelque chose d'essentiel. Il y a plus. La solution que cherche Russell n'est pas une solution quelconque. En 1959, il écrira :

Tandis que je cherchais une solution, il me sembla qu'il fallait réunir trois conditions pour que la solution fût entièrement satisfaisante. La première de celles-ci, qui était absolument impérative, était la disparition des contradictions. La deuxième (. . .) était que la solution laissât autant que possible les mathématiques intactes. La troisième (. . .) était que, à la réflexion, la solution fit appel à ce que l'on peut nommer le « sens commun

37. *E.I.A.*, p. 155.

38. *E.I.A.*, p. 154.

logique », c'est-à-dire qu'en fin de compte, elle semblât exactement ce que l'on devait avoir espéré tout au long³⁹.

On remarquera qu'à part la première condition, que toute tentative de solution devra satisfaire, les autres sont, à peu de chose près, les reproches que Russell fait à sa *No-Class Theory*, c'est-à-dire son caractère artificiel et son incapacité apparente à reconstruire les mathématiques qui utilisent le transfini.

Russell lira son texte devant la Société le 14 décembre mais lorsque celui-ci paraîtra dans les *Proceedings*, une note aura été ajoutée, datée du 5 février, affirmant que l'auteur n'entretient pratiquement aucun doute que la *No-Class Theory* soit la bonne solution.

Cette solution, Russell l'élaborera rapidement et le 24 avril 1906, il envoie à la Société un texte intitulé "On the Substitutional Theory of Classes and Relations".

Ce texte débute par une présentation succincte des idées développées dans "On Denoting" ; Russell expose sa thèse concernant l'absence de signification de certains composants des phrases lorsqu'ils sont isolés du contexte et introduit la notion de « fausses abstractions » (*false abstractions*)⁴⁰.

La théorie que je veux défendre est que les classes, les relations, les nombres, et en fait presque toutes les choses dont les mathématiques traitent, sont de « fausses abstractions », dans le sens où « l'actuel roi d'Angleterre » ou « l'actuel roi de France » est une « fausse abstraction »⁴¹.

Selon Russell, donc, il n'y a pas de classes et tout énoncé portant sur une classe n'est signifiant que s'il peut être analysé en énoncé sur tout ou quelque élément de classe. Formellement, on procède de la façon suivante :

$p(x/a)!$ q ou $p/a;x!q$ signifie « q résulte de p par substitution de x à a pour toutes ses occurrences dans p ».

39. *E.I.A.*, p. 99.

40. *E.I.A.*, p. 167 — La notion de fausse abstraction mérite quelques commentaires. D'après les exemples de Russell et ses appels à la théorie des descriptions, une fausse abstraction serait quelque chose comme une pseudo-entité obtenue par une mauvaise application du principe d'abstraction.

41. *E.I.A.*, p. 166.

Si maintenant nous considérons $p(x/a)$ et $p/a \cdot x$, nous appellerons (x/a) une *substitution* et p/a une *matrice*. On remarquera que substitution et matrice ne sont pas des objets indépendants. « Ainsi la matrice p/a est un symbole pour l'expression « le résultat du remplacement de a dans p par », qui est incomplète et sans signification ; pour lui donner une signification, nous devons ajouter le nom d'une entité qui doit remplacer a »⁴².

Nous arrivons ici à l'essentiel de la théorie substitutionnelle : ce sont les matrices, symboles pour des expressions incomplètes, qui sont appelées à jouer le rôle de classes. C'est en ce sens que nous pouvons dire qu'il n'y a pas de classes ou, par abus de langage, qu'une classe est un symbole incomplet.

Cette incomplétude des matrices permet d'élaborer une hiérarchie. Plus explicitement, c'est le degré d'incomplétude d'une matrice qui détermine sa place dans la hiérarchie, c'est-à-dire son type.

Le premier type sera ainsi celui des classes d'individus, c'est-à-dire correspondant aux matrices de la forme (p/a) .

On voit comment engendrer une hiérarchie croissante de classes et comment intuitivement les contradictions seront évitées. En effet, pour qu'une contradiction du genre de « la contradiction » se manifeste, il faut que quelque part il y ait une boucle, qu'une définition soit circulaire. Or, pour qu'il y ait circularité, il faudrait que quelque part il y ait eu comme argument d'une matrice quelque chose qui ne soit pas du bon type. Nous pouvons toujours construire des expressions vides. « Mais si nous essayons d'interpréter (disons) $\langle p/a = q/(b,c) \rangle$, nous trouvons, en fournissant un x , que nous avons une proposition à gauche et une matrice à droite »⁴³.

Comment une théorie qui quelques mois auparavant semblait douteuse, parce que non seulement elle violait le sens commun, mais rendait de plus la reconstruction de l'arithmétique sinon impossible du moins « difficile et compliquée »⁴⁴, com-

42. E.I.A., p. 170.

43. E.I.A., p. 177.

44. E.I.A., p. 156.

ment donc une telle théorie peut-elle s'imposer non seulement comme la solution, mais comme une « simplification »⁴⁵ ?

La réponse repose en bonne partie sur le rôle que joue la théorie des descriptions. Dans l'article de 1905, où la *No-Class Theory* est présentée, aucune allusion n'est en effet faite à la théorie des descriptions. Et ceci n'est pas le fait du hasard. La *No-Class Theory* n'est pas une théorie sur la manière de construire des expressions ou des phrases sans engendrer de contradiction ; c'est une théorie métaphysique ; c'est une théorie qui tient un discours sur le monde de l'être et non sur le langage ou sur le lien entre le langage et l'être.

L'article de 1906, lui, débute sur une présentation des principes utilisés par la théorie des descriptions, soit sur des techniques de traduction dans une langue logique. Ce « glissement » du métaphysique vers le syntaxique n'est cependant pas dû à une découverte technique.

Ce qui n'apparaît pas naturel en 1905, c'est que la seule raison qui nous interdit d'affirmer que « ces valeurs forment collectivement une seule entité qui est la classe qu'elles composent »⁴⁶, est que l'application de ce principe conduit quelquefois à des contradictions. La théorie substitutionnelle apporte une justification indépendante à cette interdiction, à tel point que le problème ne se pose même plus. La théorie des descriptions, en transposant sur le plan linguistique (ou si l'on veut, en faisant émerger au niveau linguistique) les problèmes de circularité, *naturalise* la *No-Class Theory*, la rend acceptable pour le sens commun logique.

Bref, « les limitations qui rendent les contradictions évitables sont imposées entièrement par le fait que les matrices ne sont pas des entités, avec le besoin d'homogénéité qui s'ensuit »⁴⁷.

Cette homogénéité reste bien sûr celle du monde de l'être ; mais moyennant la théorie des descriptions, cette homogénéité a une traduction syntaxique immédiate. La grande découverte

45. *E.I.A.*, p. 188.

46. *E.I.A.*, p. 155.

47. *E.I.A.*, p. 188.

de Russell est de transformer à l'aide de la théorie des descriptions les problèmes de pseudo-entités en pseudo-problèmes d'entités. Il n'y a plus de problèmes à propos des classes car dans une langue bien faite on ne parle pas de classe car il n'y en a pas. Ceci résout pour Russell le vieux problème de l'un et du multiple. La conclusion de l'article de 1906 le confirme :

Sur les conséquences philosophiques de la théorie je ne dirai rien, sinon de relever qu'elle apporte ce qui semble au moins une solution complète de toutes les difficultés vétustes à propos de l'un et du multiple ; car même si elle autorise qu'il y ait plusieurs entités, elle fait sienne avec une pédanterie draconienne la vieille maxime qui dit que : « ce qui est, est un »⁴⁸.

Il faut lire qu'il n'y a pas d'objet « brumeux » comme les classes des *Principles* ; l'introduction de ces pseudo-objets n'était qu'un malentendu dû à une confiance un peu trop grande envers la grammaire superficielle. L'effet premier de la théorie des descriptions est de détruire cette confiance et de proposer une *langue logique* qui, elle, mérite notre confiance.

La théorie des descriptions que Russell présente comme essentielle à la *théorie des types* ne joue donc qu'un rôle indirect dans cette dernière. La théorie des types est une théorie sur la structure de l'être, la théorie des descriptions est une théorie sur la traduction dans une langue logique : le lien qui les unit provient du fait que cette langue logique exhibe cette structure.

La *No-class Theory* et, dans une certaine mesure, la (proto-) théorie des types de 1903, contenaient les idées essentielles à l'élaboration de la théorie des types. Ce qui faisait défaut, c'est le « sens commun » reliant les idées métaphysiques à l'intuition linguistique.

En fournissant ce sens commun, la théorie des descriptions a rendu la typologie acceptable. La théorie des descriptions apparaît donc comme un prétexte philosophique, un support à la théorie métaphysique qu'est la théorie des types.

Russell ne fera pas publier son texte. Quelques mois plus tard, il enverra à la *Revue de Métaphysique et de Morale* son article intitulé « Les paradoxes de la logique », où apparaît le « prin-

48. *E.I.A.*, p. 189.

cipe du cercle vicieux »⁴⁹. Dans la formulation même qu'en donne Russell, le déplacement de l'objet d'analyse est perceptible : « Tout ce qui contient une variable doit être exclu des valeurs possibles de cette variable »⁵⁰. La nature du référent de ce *tout* est définitivement linguistique : « Autrement dit, il faut construire une théorie des expressions contenant des variables apparentes qui fournisse comme conséquence le principe du cercle vicieux »⁵¹. L'introduction de la *No-Class Theory* a ainsi pour effet de transformer une théorie sur l'être en une théorie sur l'expression de l'être.

L'introduction de l'axiome de réductibilité, qui permet d'affirmer l'existence d'une fonction prédicative coextensive à une fonction d'un ordre quelconque, est à cet égard exemplaire. En effet, pour éviter la construction d'entités contradictoires, la théorie des types conservait aux objets la trace de leur construction. Mais cette trace est-elle linguistique ou ontologique ? L'axiome de réductibilité semble trancher en faveur du caractère syntaxique, car ayant pour effet d'effacer partiellement cette trace, n'affirme-t-il pas l'inanité, ontologiquement parlant, de la hiérarchie elle-même⁵² ?

À son départ, l'entreprise russellienne de reconstruction logique des mathématiques apparaît donc comme une entreprise quasi empirique. Bien sûr, les entités auxquelles se confronte le philosophe ne sont pas des atomes ou des données des sens. Ce sont *les* entités, celles qui ont droit de cité et dont la combinatoire rend compte de ce qui *est*. N'a-t-il pas qualifié lui-même son entreprise, dans la préface des *Principles*, de « processus ana-

49. « Les paradoxes de la logique », *op. cit.*, p. 627-650. Cet article est une réponse à H. Poincaré, « Les Mathématiques et la Logique », *Revue de métaphysique et de morale* 14, (1906), p. 294-317. Poincaré emprunte l'expression « cercle vicieux » à Richard.

50. « Les paradoxes de la logique », *op. cit.*, p. 641.

51. *Idem*, p. 642.

52. Il y aurait beaucoup à dire sur l'axiome de réductibilité, en opposant son contenu philosophique à son contenu opératoire ; mais cela dépasse le cadre de cet article où nous voulons nous restreindre aux conditions d'émergence de la théorie des types. Remarquons cependant que si, comme nous croyons l'avoir montré, l'introduction de la *No-Class Theory* se justifie par son aspect naturel », c'est-à-dire qu'elle fait « appel à ce qu'on peut nommer le « sens commun logique » », l'introduction de l'axiome de réductibilité repose, elle, sur le besoin de laisser « autant que possible les mathématiques intactes ». Le lecteur intéressé à ces questions consultera : Quine, W. V. "Russell's Theory of Types", in Klemke, *op. cit.*, p. 383, et surtout Gödel, K., "Russell's Mathematical Logic", in Pears, *op. cit.*, p. 213.

logue à celui qui a abouti à la découverte de Neptune, à la différence que l'étape finale — la recherche avec un télescope mental des entités qui ont été inférées — est souvent la partie la plus difficile de l'entreprise »⁵³.

Le télescope ici sera la théorie des descriptions qui, par sa technique de traduction, permettra de révéler les véritables entités qui composent les propositions.

Le système philosophique élaboré dans les *Principles* reste, du moins dans son aspect philosophie du langage, assez naïf. Bien sûr, pratiquement toute philosophie du langage a pour but de rendre compte de ce pouvoir qu'a le langage de représenter le monde. À l'instar de beaucoup d'autres, Russell choisit la grammaire comme guide, ce qui le conduit à une analyse relativement simple, voire triviale. Mais cette trivialité n'est pas contraignante ; le problème des contradictions, qui est un problème universel, c'est-à-dire non lié à un système philosophique particulier, saura y trouver une solution. Et cette solution, la théorie des types, sera suffisamment forte pour apparaître encore aujourd'hui à certains comme *la* solution⁵⁴.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

53. *P.*, p. XV.

54. Je fais ici allusion aux travaux contemporains qui font un usage non-trivial de la théorie des types, par exemple en sémantique des langues naturelles dans ce qu'il est maintenant convenu d'appeler « les grammaires de Montague ».

Marx : entre l'idéalisme radical et l'individualisme anarchique

Ulysses Santamaria et Alain Manville

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203259ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Santamaria, U. & Manville, A. (1984). Marx : entre l'idéalisme radical et l'individualisme anarchique. *Philosophiques*, 11 (2), 299-333.
<https://doi.org/10.7202/203259ar>

Résumé de l'article

Si Marx aujourd'hui doit retrouver la radicalité qui a porté en ses premiers commencements sa pensée révolutionnaire, il faut rompre définitivement avec les évidences les mieux établies de son interprétation. La pensée de Marx, loin de pouvoir être rattachée au sol du matérialisme, s'enracine au plus profond de l'idéalisme allemand dans ce mouvement de pensée qui vient contester en ses fondements ultimes la métaphysique et son ordre, l'ordre d'un entendement captif de l'horizon borné de la positivité. Pensée de subversion de l'ordre de la positivité, la pensée de Marx se laisse alors définir comme un mouvement de déstabilisation du monde, mise en abyme de son fondement. Cette disqualification an-archique de l'arche est au principe de la pensée de la révolution radicale et de la mise en question fondamentale du pouvoir. Dans l'espace ouvert par cette double Bestimmung, idéaliste, an-archique, la pensée de Marx, en opposition à toute interprétation qui y voit une pensée du social, définit un individualisme radical qui se veut la critique absolue de toute volonté d'édification d'un nouvel ordre, individualisme qui ne laisse plus rien prévaloir qui fasse violence à la valeur de sens de l'autonomie.

MARX : ENTRE L'IDÉALISME RADICAL ET L'INDIVIDUALISME ANARCHIQUE

par Ulysses Santamaria et Alain Manville

RÉSUMÉ. Si Marx aujourd'hui doit retrouver la radicalité qui a porté en ses premiers commencements sa pensée révolutionnaire, il faut rompre définitivement avec les évidences les mieux établies de son interprétation. La pensée de Marx, loin de pouvoir être rattachée au sol du matérialisme, s'enracine au plus profond de l'idéalisme allemand dans ce mouvement de pensée qui vient contester en ses fondements ultimes la métaphysique et son ordre, l'ordre d'un entendement captif de l'horizon borné de la positivité. Pensée de subversion de l'ordre de la positivité, la pensée de Marx se laisse alors définir comme un mouvement de déstabilisation du monde, mise en abyme de son fondement. Cette disqualification an-archique de l'arché est au principe de la pensée de la révolution radicale et de la mise en question fondamentale du pouvoir. Dans l'espace ouvert par cette double *Bestimmung*, idéaliste, an-archique, la pensée de Marx, en opposition à toute interprétation qui y voit une pensée du social, définit un individualisme radical qui se veut la critique absolue de toute volonté d'édification d'un nouvel ordre, individualisme qui ne laisse plus rien prévaloir qui fasse violence à la valeur de sens de l'autonomie.

ABSTRACT. The road to Marx's thought supposes as its condition a movement of radical depositioning in relation to the classically established guidelines for journeying through his work. Marx's thought, in opposition to any interpretation which sees therein a reflection on the social sphere, defines a radical form of individualism which is intended as the absolute criticism of any desire to construct a new order, an individualism which allows absolutely nothing which might obstruct the value of the meaning of autonomy to prevail.

MARX ET LE MARXISME

« Le marxisme n'est pas venu au monde comme un produit authentique de la manière de penser de Karl Marx mais comme un fruit légitime de l'esprit de Friedrich Engels ». Cette affir-

mation de Maximilien Rubel ne trouve pas meilleure illustration que cette phrase qu'Engels prononça dans son éloge funèbre de Marx au cimetière de High Gate à Londres : « Tout comme Darwin a découvert la loi d'évolution de la nature organique, Marx a découvert la loi d'évolution de l'histoire humaine ». Engels poursuit : « . . . son nom et son œuvre vivront à travers les siècles ». Ces quelques mots d'Engels ouvrent une histoire, l'histoire du marxisme, en même temps qu'ils en ferment une autre, l'histoire de la pensée de Marx qui y trouve son point d'extinction. L'histoire du marxisme, c'est cette histoire qui fait encore de nos jours époque et qui, cent ans après la mort de Marx, continue d'être, de façon dominante, notre histoire. Pour le premier siècle qui a suivi la disparition de Marx, la prédiction d'Engels semble donc s'être vérifiée. Pourtant derrière ce qui peut passer pour une réussite se cache un profond échec. Si l'œuvre de Marx a bien réalisé son devenir-monde, c'est sous la forme d'un paradoxe où l'histoire du marxisme, malgré tous ses succès, présente cependant un véritable anachronisme. Le marxisme, en effet, n'a su s'imposer à l'histoire qu'en lui devenant indifférent. Le triomphe mondain du marxisme a donc été sa perte historique comme puissance critique et foyer d'une mise en question radicale de l'état de chose existant. Marx est devenu le nom référentiel d'un corps doctrinal qui ne définit plus que la répétition du déjà là, doctrine au service de la positivité, incapable d'intervenir de façon signifiante dans le cours du monde qui en a fait l'un de ses facteurs positifs. À l'origine discours contre l'ordre du monde, il tient aujourd'hui le discours du monde. Ce rabaissement de la figure de Marx qui lui a ravi toute pertinence historique, son rapport d'intempestivité au monde, est peut-être à rapporter à une autre forme du paradoxe qui caractérise le marxisme, le fait que Marx comme figure d'une pensée questionnante est le plus souvent radicalement absent dans le marxisme. Nous retrouvons ici le second moment de notre affirmation initiale, la fermeture de la pensée de Marx dans le mouvement par où le marxisme est venu entamer son histoire.

MARX EN 1983 : UN MARX IMAGINAIRE ?

La pensée de Marx se serait donc perdue dans le mouvement de fondation du marxisme. La pensée de Marx, mais où faut-il la situer ? Si Engels est bien, comme toute une tradition critique

de l'interprétation de Marx l'a justement reconnu, à l'origine du marxisme, on ne peut simplement exclure, comme certains ont essayé de le faire, Marx de cette fondation. Marx est co-fondateur du marxisme et aucune ligne de démarcation tirée entre Marx et Engels ne pourra effacer cette donnée de la pensée de Marx. Le Marx historique, celui qui meurt en 1883, est resté sous la loi énoncée par Hegel selon laquelle chacun est fils de son temps. Le Marx historique, c'est-à-dire le Marx réel n'a pas su rejoindre la radicalité de sa propre pensée, il est resté enfermé dans l'espace théorique de la métaphysique. De ce point de vue, Marx est un théoricien qui appartient de plein droit à l'épistème du XIX^e siècle¹, au socle d'une pensée orientée de part en part par les valeurs dominantes du positivisme et la visée de la rationalité du discours des sciences. Tous les manifestes et toutes les prises de parti pour la révolution socialiste n'y changent rien. Marx a été, est et reste l'exemple d'un effort pour lier la volonté critique et la volonté de savoir positif². Nietzsche avait raison dans sa critique du socialisme, à cette réserve près que si la pensée historique de Marx appartient bien à ce mouvement d'idées en dernière instance réactionnaire qui réactive les vieilles valeurs morales et sert en définitive le vieil ordre du monde, il reste néanmoins que la pensée de Marx, se pensée énochale, ne se résume ni ne se laisse réduire au devenir réalité qu'elle a connu.

Il y a en Marx encore retenu, caché, l'éclair d'une pensée qui non seulement n'a rien de commun avec la pensée historique

1. Cette appartenance a été remarquée par nombre d'interprètes et elle est une des causes essentielles du non aboutissement de la pensée de Marx qui trouve dans une rupture radicale avec la pensée positive la première condition de son déploiement cohérent.
2. C'est à ce couple, qui recouvre en sa signification essentielle un véritable antagonisme, que renvoie la distinction opérée par M. Horkheimer entre théorie traditionnelle et théorie critique. Le savoir positif et la volonté théorique qui en est le ressort est cette forme de l'activité connaissante qui reste nécessairement (pour des raisons, tout d'abord, méthodologique et puis, fondamentalement, pour des raisons ontologiques en raison du sens de l'être qui est au fondement de son mode de pensée) prisonnière de l'horizon limité de la positivité. À la volonté de savoir positif s'oppose un mode de pensée critique commandé par un autre intérêt de la raison, non plus celui d'un savoir immédiatement exploitable, mais celui de la liberté, le *Vernunftinteresse der Freiheit* de Kant. Différence des modes de pensée qui nous renvoie, comme le note Horkheimer, non pas à une différence de l'objet mais à l'attitude du sujet connaissant (cf. M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische theorie*, Fischer Taschenbuch, p. 29). A. Schmidt dans son livre consacré à la théorie critique peut noter à propos de la théorie critique et de son mode de pensée : « Les catégories du mode de pensée critique sont situées historiquement, liées à l'expérience de l'activité et de l'effort propre, à l'existence de la volonté dans le sujet. C'est cela proprement qui fonde la différence entre la théorie traditionnelle et la théorie critique. Elle est tout d'abord moins une différence d'objet que de sujet ». (*Die kritische theorie als geschichtsphilosophie*, Hanser, p. 84).

de Marx, mais en est la critique la plus radicale, le procès de déconstruction accompli : pensée originelle qui n'a pas su trouver chez Marx de devenir effectif mais dont l'éclat continue néanmoins d'aimer l'intérêt de tous ceux qui, cent ans après la mort de Marx et malgré l'existence massive du marxisme, soupçonnent toujours en elle quelque chose qui continue d'interroger notre temps, de lui poser question. Pensée énochale qui seule nous semble justifier la place de Marx auprès de Nietzsche et de Freud comme l'une des trois figures qui marquent la fracture qui ouvre à notre modernité. Pensée énochale, cette pensée en ce qu'elle a de signifiant n'est pas directement lisible dans le texte qui la porte. Elle obéit à cette loi mise en évidence par Hiedegger : « plus grande est l'œuvre d'un penseur et d'autant plus riche est l'impensé que cette œuvre renferme, c'est-à-dire ce qui émerge pour la première fois et grâce à elle, comme n'ayant pas encore été pensé ». Aussi si le mot d'ordre d'un retour au concret de Marx était, il y a vingt ans, lire Marx, il s'énonce aujourd'hui sous l'impératif d'une suspension de la lecture qui ouvre à son Penser. Penser Marx cela signifie alors penser cette pensée dans ce qui fait son éponchalité, c'est-à-dire dans ce qui est pour elle le plus décisif, son impensé, en sachant alors que si Marx fait encore sens pour nous aujourd'hui, ce ne peut être qu'un Marx inventé, un Marx imaginaire qui n'existe pas mais qui est à produire, une fiction à réaliser. Mais pour ce faire, il faut au préalable avoir rompu avec un ensemble de préjugés. Le chemin en direction de la pensée de Marx suppose comme sa condition un mouvement de dépositionnement radical par rapport aux repères classiquement établis pour parcourir l'œuvre de Marx. Il y a nécessité d'une redéfinition complète de toutes les présuppositions qui jusque là ont constitué comme le système des évidences de toute interprétation de Marx. Un tel travail de désimbrication de la pensée de Marx du système des préjugés dominants a été depuis quelques années, en France et à l'étranger, entrepris par quelques interprètes qui, contre l'"establishment" de l'interprétation de Marx ont avancé des thèses aussi originales que fécondes reconnaissant dans la pensée de Marx une profondeur problématique qui lui a redonné ses véritables enjeux³. Enjeux d'une pensée problématique complexe

3. On peut citer les travaux de M. Henry (*Marx*, Paris, Gallimard, 1976), de J.L. Petit (*Du travail vivant au système des actions*, Paris, Seuil, 1980), de G. Haarsche *Marx*, Bruxelles,

où le questionnement ne se limite pas à un domaine d'étant particulier, à une région définie et limitée de l'être, mais dépassant les limites de toute forme d'ontologie régionale, engage l'être dans sa totalité, interroge en direction de l'être et de son sens et comme telle transgresse l'horizon borné qui retient en soi tous les discours et pseudo-discours des sciences. Dimension essentielle de la pensée de Marx qui d'un côté, à être perdue ou ignorée, lui enlève toute pertinence critique et historique et de l'autre a pu conduire certains interprètes à y voir le projet d'une nouvelle métaphysique (métaphysique de la vie chez Michel Henry, métaphysique du travail chez A. Franzki). Cependant si Marx est penseur d'une pensée qui à la portée d'une réflexion métaphysique, métaphysique n'y signifie plus le système de sens qui a dominé depuis Platon la détermination du sens de l'être mais un mouvement d'interrogation meta-ta-physis qui, allant au delà de l'étant, en questionne le sens d'être et, ce faisant, met en question le monde en son fondement même. Qualité de la pensée de Marx qui en fait malgré la dimension métaphysique de la question qui la porte une pensée non métaphysique, pensée qui si elle interpelle bien la totalité de l'étant et la solidité de son fondement n'a plus pour intérêt et comme objectif la fondation de l'être mais à l'inverse la subversion, la destruction de toutes les fondations, de tout ce par quoi la métaphysique s'assure sa domination. Si il y a donc chez Marx quelque chose comme une pensée de l'être, ce n'est plus au sens de Platon et de toute la tradition métaphysique qui l'a suivi mais comme une pensée requise par le projet de la révolution, pensée qui n'est donc plus système d'affirmations qui prétend retrouver et recomposer la vérité de l'être mais questionne l'être en direction de son dépassement⁴.

Édition de l'Université de Bruxelles, 1982), de T. Meyer (*Zwiespalt in der marxschen emanipations theorie*, Scriptor Verlag Kronberg, 1973), de A. Fränzki (*Der misverstandenee Marx*, Verlag O. Neske, 1980), de M. Lange (*Das Arbeitsprinzip*, Verlag ullstein, 1980).

4. Parlant de la situation de base de la pensée de Marx, Marcuse pouvait noter qu'elle correspond à « une nouvelle position révolutionnaire qui gagne une nouvelle vue sur le tout de l'être social et ouvre avec une nouvelle compréhension de la réalité la possibilité d'une action révolutionnaire radicale ». (*Beiträge zu einer phänomenologie des historischen materialismus*, Verlag, VSA, 1974).

MARX ENTRE LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE

La tradition marxiste a vu, dans sa grande majorité, en Marx le fondateur d'une nouvelle science. Théoricien de la lutte de classe, du mouvement du devenir historique, de l'avènement du socialisme, Marx est pour elle, celui qui est venu produire la connaissance enfin positive de l'histoire. Le matérialisme historique est le titre de ce nouveau discours scientifique gagné sur la métaphysique et les spéculations passées sur l'histoire⁵. Si la théorie de Marx s'est en effet historiquement orientée en direction de cette fondation d'un discours de science, la Pensée de Marx quant à elle ne se situe pas et ne s'est jamais située, sur le terrain d'une telle compréhension positive du savoir. Héritière des distinctions opérées par la philosophie idéaliste allemande, distinction kantienne entre le penser et le connaître, hégélienne entre l'entendement et le spéculatif, la pensée de Marx s'inscrit dans la lignée de ces pensées qui ont refusé d'adhérer sans écart à la forme positive du savoir et ont opposé une résistance à la domination du dogmatisme et de la métaphysique positive. Loin qu'elle vise simplement à produire la vérité de ce qui est, elle se veut la pensée d'un projet qui consiste précisément à renverser ce qui est, à en disqualifier la pseudo-valeur de vérité. Pensée aux procédures étrangères à toute visée de connaissance positive dont Marx en 1843 écrivait — « son objet est son ennemi qu'elle veut non pas réfuter mais anéantir » — elle définit une attitude de pensée à l'opposé de toute volonté positive de savoir. Une telle attitude n'a rien d'arbitraire, elle est commandée par ce qui fait proprement l'objet de pensée de Marx, la révolution. La révolution en effet est cet objet particulier qui n'est plus proprement objet positif, positivité à connaître mais projet à penser, réalité qui n'est plus de l'ordre des objets connaissables comme tels, qui n'appartient pas à la classe des objets de l'expérience mais relève d'un domaine de réalités qui s'apparentent à ce que Kant nommait idées transcendantes, objets qui ne peuvent être connus mais seulement pensés. C'est cela que toute la tradition marxiste n'a jamais su reconnaître dans son aveuglement quant à la question de la révolution dont elle ne s'est jamais donné la peine de réfléchir la portée, la prenant toujours

5. L'interprétation althusserienne en a donné le modèle de systématisation. Marx venant ouvrir le continent histoire à la science.

pour une question déjà résolue, la révolution constituant pour elle un objet non problématique, donnée évidente de la théorie, « factum » ne méritant aucune interrogation mais s'imposant à la théorie comme l'un de ses présupposés dans l'évidence du bien connu⁶. Or c'est la problématique même de la révolution qui fait l'objet de la pensée de Marx, objet d'une pensée dont le travail ne signifie plus simplement connaître, activité d'enregistrement de la positivité, mais mise question du monde, procès de son questionnement radical. C'est à indiquer des voies possibles d'accès à la profondeur de ce questionnement que nous voudrions contribuer, en définissant trois axes d'interrogations qui traversent la pensée de Marx et nous semblent seuls capables de lui rendre, en 1983, une actualité effective, c'est-à-dire d'en faire à nouveau une puissance efficace de critique de toutes les puissances mondaines qui contribuent aujourd'hui au maintien du *statu quo*. Il nous faut alors définir la pensée de Marx dans le système d'une triple thèse. Marx, en effet, ne nous semble faire sens aujourd'hui que pour autant qu'il peut être le nom d'un triple mouvement de pensée qui nous oblige à affirmer contre les évidences les mieux établies que loin que sa pensée définisse un quelconque matérialisme, qu'il s'agisse du matérialisme d'une philosophie, de celui d'une théorie de l'histoire ou d'une critique de l'économie politique, elle présente tous les caractères d'un idéalisme radical qui dans sa radicalité même définit à la fois un an-archisme et un individualisme sans compromis.

MARX ET L'IDÉALISME

Marx est l'héritier de l'idéalisme allemand. L'orthodoxie marxiste n'a cessé de le rappeler contre tous ceux qui essayaient d'effacer en Marx le lien profond qui fait que sa pensée s'est nourrie et définie en partie contre la tradition philosophique

6. Pour la tradition marxiste, la révolution est un événement qui est inscrit dans la loi de la nécessité de l'histoire. Elle définit un apriori de la théorie qui fait du projet révolutionnaire une donnée et non un objet de réflexion. Chez Marx la situation est tout autre. Au départ de sa réflexion, la question de Marx est précisément celle des conditions de possibilité de la révolution. Dans le problème qui occupe tous les jeunes hégéliens et qui a pour nom la réalisation de la philosophie, ce qui est en question n'est rien d'autre que la problématique de la révolution. À quelles conditions la philosophie peut se réaliser, tels sont les termes sous lesquels la pensée de Marx prend forme. Cf. le livre de Thomas Meyer (op. cit., p. 31).

allemande. Mais héritier de l'idéalisme allemand, Marx ne l'est pour elle qu'en ce sens précis qu'il est le philosophe qui a su sortir des apories de la pensée idéaliste pour retrouver le sol positif du matérialisme. Marx est celui qui a rejoint la rationalité du matérialisme sans perdre pour autant, comme le fera Feuerbach par exemple, tout ce que l'idéalisme avait pu produire de rationnel. Cette vision des choses où Marx dans un renversement de l'idéalisme et le rejet de la spéculation aurait fondé dans la rationalité récupérée de l'idéalisme un matérialisme inédit portant enfin la philosophie matérialiste à son concept rationnel s'est imposée massivement comme préalable à toute discussion raisonnable sur Marx⁷. Une telle vision est pourtant ce qui bloque complètement le sens de la question du rapport de Marx à l'idéalisme allemand, en déportant la recherche vers le champ clos des problèmes qui agitent les réflexions qui s'ordonnent au partage classique de la philosophie en idéalisme et matérialisme, autour duquel ce rapport doit être défini. Le problème de l'idéalisme dans la pensée de Marx n'est pas celui, métaphysique, d'un primat ou non de l'Idée, mais ce que la pensée du procès de l'Idée portait en soi de révolutionnaire, pensée qui chez Hegel venait condenser toutes les contradictions et toutes les apories qui travaillent la problématique de base de l'idéalisme allemand, celle de la subjectivité pratique et de la liberté⁸. Enjeu théorique qui ne se laisse plus définir dans les

7. L'école de Francfort fournit un bon exemple de ce blocage, elle qui a continué à rattacher la pensée de Marx à l'univers de sens du matérialisme. Malgré tous ses efforts pour rétablir à l'intérieur de Marx la substance critique, elle est toujours restée dans les limites que fixait le préjugé matérialiste (Horkheimer, Adorno, Marcuse et dernièrement Habermas ne parviennent pas à rompre totalement le lien au matérialisme qui survit sous la forme d'un primat non liquidé de la nature), aveugle au fait que ce dernier est le verrou qu'il faut faire sauter. Contre les affirmations explicites de Marx, dans *La sainte famille* ou *L'idéologie allemande*, où la spéculation philosophique est dénoncée au nom d'un passage à la terre ferme du savoir positif, de la science et du matérialisme, il faut rapporter la pensée de Marx à l'univers de sens et au champ de pensée qu'ouvre l'idéalisme allemand, l'idéalisme de l'activité, cet idéalisme auquel Marx dans la première thèse sur Feuerbach se réfère.

8. L'idéalisme allemand est ici vu comme pensée problématique de l'autonomie. La pensée de la révolution est la radicalisation de la problématique directrice de l'idéalisme allemand, la problématique de la liberté. Dans la continuité des réflexions de Kant et de Hegel, Marx définit les finalités de la révolution par la visée de réalisation de la subjectivité libre autonome. Mais à la différence de Kant et de Hegel, il ne soumet plus la valeur de base de la problématique de la liberté à la valeur de sens de l'universel. La radicalisation de l'idéalisme consiste dans cette désimplification de la problématique de l'autonomie de la thématique de l'universel, corrélation qui renvoyait toujours le concept de la liberté à un formalisme abstrait. Chez Kant, le formalisme de la moralité, la liberté ne trouvant à se réaliser concrètement que dans la sphère abstraite de la moralité, sphère séparée de la réalité

termes simples d'une redéfinition matérialiste de la dialectique hégélienne mais oblige à ne plus limiter le rapport de Marx à l'idéalisme allemand à la seule figure de Hegel mais, dans un élargissement de perspective, d'y impliquer les philosophies de Kant et de Fichte. Remise en perspective de tout l'idéalisme allemand selon un mouvement de multiplication et de complexification des références où ce ne soit plus seule, de façon restrictive, la pensée hégélienne qui se voit prise en compte mais aussi celles de Kant et de Fichte et cela dans un rapport complexe où ces références se croisent et réagissent les unes sur les autres. Dans une telle redéfinition de l'idéalisme allemand, la pensée de Marx ne nous renvoie plus aux questions qui ont occupé la tradition marxiste, obnubilé toute sa pensée, mais apparaît comme la tentative de réarticuler sa problématique directrice en portant à ses dernières conséquences ce que cet idéalisme retenait en soi d'anti-mé-taphysique, en en radicalisant le procès de critique de la métaphysique. Idéalisme ne signifie plus ici primat de l'idée sur la nature, ni même philosophie de la conscience, ni même encore inversion du rapport sujet/prédicat. En dehors de l'univers de sens où ces oppositions se déployaient, il renvoie la pensée de Marx comme son procès de radicalisation, comme une forme de sa radicalisation. La pensée de Marx semble alors se définir comme un idéalisme radical. Un tel mouvement de pensée n'a pas échappé à certains interprètes qui sous l'apparente simplicité d'une appartenance de Marx au matérialisme ont bien vu que se tenait la complexité extrême d'une pensée qui, en certains de ces mouvements, va jusqu'à définir un idéalisme plus radical que celui du plus idéaliste des idéalistes, Hegel en personne. G. Haarscher, dans son livre *L'ontologie de Marx* a montré la profondeur de cette complexité et le nœud des contradictions

à laquelle Hegel venait opposer la sphère historique de la *Sittlichkeit* autorisant, elle, une médiation effective entre l'universel et le concret. C'est cette solution dont la figure de l'état est la concrétisation historique que Marx soumet à la critique, la liberté hégélienne définissant, tout comme celle de Kant, une forme de liberté abstraite, fausse réalisation de l'autonomie. Le retour à la liberté concrète ne peut se faire que par l'abandon préalable de la valeur de sens de l'universel qui de Kant à Hegel se subordonnait l'idée de la liberté. La radicalisation de l'idéalisme chez Marx consiste alors à libérer l'idée de liberté de l'idée d'une réalisation de l'universel, idée que Marx reconnaît comme mystificatrice et faisant absolument obstacle à toute réalisation possible de la liberté. L'individu libre autonome ne se définit plus comme réalisation concrète de l'universel, mais l'inverse, contre toute forme de subsumption à l'universel, et à la logique qu'elle définit comme autonomie pratique s'arrachant à l'horizon de l'universalité pour revenir à sa détermination singulière, sur le terrain concret de l'individualité de l'individu.

qui la traverse. Il note que « les critiques adressées à Hegel par le jeune Marx », loin de se référer au matérialisme », peuvent se comprendre comme une volonté de radicaliser l'hégélianisme, d'aller plus loin qu'Hegel lui-même sur le chemin tracé par Hegel, d'être plus cohérent que lui au nom d'un indice de rigueur qu'il aurait institué . . . ». Si cela est juste, la radicalisation de Hegel par Marx ne définit pourtant pas un hyperhégélianisme au sens d'une philosophie absolue de la conscience et de l'universel. C'est au contraire contre l'universel que se fera précisément la radicalisation de l'idéalisme allemand, contre l'universel reconnu par la pensée de Marx comme une des valeurs de sens fondatrice de la métaphysique⁹. Donc loin que l'idéalisme radical de Marx équivale à un spiritualisme absolu — spiritualisme qui consiste à vouloir universaliser, en le spiritualisant totalement, l'homme concret et pratique — il se fera procès de critique radicale de toute position de l'universel, critique au nom de la valeur de base de la pensée de la révolution, la subjectivité pratique. De ce point de vue, Régis Debray lorsqu'il note que la pensée de Marx vise la réalisation du sujet comme cause de soi, donc la concrétisation de l'idée centrale de l'idéalisme allemand, à savoir l'autonomie¹⁰, est au plus près de ce qui est en question même si c'est pour renvoyer un tel projet, où il reconnaît très justement la forme d'une visée anarchiste, au problème insoluble d'une « quadrature du cercle »¹¹. Dans *Critique de la raison politique* il écrit : « Le renversement supposé de la philosophie idéaliste marque en fait l'achèvement du parcours métaphysique — l'énigme idéaliste résolue par et dans l'histoire, comme histoire de la réappropriation de l'objet par le sujet, ou de la nécessité extérieure par la liberté subjective. La révolution de Marx a consisté à donner la forme d'un procès historique et une modalité pratique au fantasme théorique originaire : Le sujet comme cause de soi. L'image de l'Homme-Dieu est décroché du cosmos pour passer dans l'histoire, il n'y a rien de plus dans la société com-

9. Cf. note précédente.

10. « Au fond de cette société (le communisme) il y a le vœu tenace et fou que l'homme soit Dieu, acte pur, volonté rationnelle et inengendrée, ne tenant son être que de soi-même et le retenant tout entier dans son creux ». (R. Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 296).

11. « Impossible de s'associer sans s'assujétir, de s'activer sans se faire passif, de s'inventir sans se dessaisir, telle est la vie sans fin du politique ». (*Le Scribe*, Paris, Grasset, 1978, p. 77).

muniste que la réalisation par l'homme de la faculté qu'il a de s'autodéterminer » (p. 295). Réalisation pratique de l'idéal de l'autonomie de l'idéalisme allemand, c'est cela qui fait tout l'objectif de la pensée de Marx, objectif qui n'est pas, comme l'affirme Debray sur la base d'un ensemble de présuppositions anthropologiques, le phantasme d'une raison délirante faisant abstraction « des conditions d'existence d'un ordre politique » (p. 296) mais l'objectif pratique que la révolution a à réaliser pratiquement, exigence minimale à laquelle doit satisfaire tout projet révolutionnaire s'il veut échapper au destin tragique de toutes les révolutions passées, la reconduction du donné à sa puissance seconde dans un mouvement de simple circulation des élites.

L'idéalisme porté à sa radicalité dans la pensée de Marx c'est donc ce mouvement de pensée qui a trouvé ses premiers commencements avec la révolution copernicienne de Kant et qui s'est poursuivi de Kant à Hegel, en passant par Fichte, comme un procès de critique radicale du dogmatisme, procès qui à être réarticulé selon les enjeux qui en déterminent le mouvement profond, se constitue comme procès de destruction de la métaphysique et ouverture d'une pensée de la subjectivité pratique. En effet loin de coïncider, comme Heidegger l'affirmait, avec l'accomplissement moderne de la métaphysique, l'idéalisme allemand et la pensée de la subjectivité qui l'habite constituent le moyen de son dépassement effectif¹², le principe d'une pensée non métaphysique qui, dans sa structure de base, est une pensée an-archique (qui conduit le procès de déconstruction de toute position de l'*arché*, la valeur fondatrice de tout l'édifice de la métaphysique). Cet idéalisme porteur d'une critique radicale de la métaphysique, Hegel en formule l'énoncé dans la *Science de la logique* en ces termes : « La proposition que le fini est idéal constitue l'idéalisme. L'idéalisme de la philosophie consiste seulement dans le fait de ne pas reconnaître le fini comme être vrai. « L'idéalisme radical de Marx, c'est cet idéalisme défini par Hegel

12. Cf. Lebrun, (*Kant ou la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970), et *La patience du concept*, Paris, Gallimard 1972), Theunissen (*Sein und Schein*, Suhrkamp, 1977), Longuenesse (*Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1981), W.H. Walsh (*Kant's criticism of metaphysics*, ed.

mais libéré de la folie du système, libéré de ce qu'Adorno¹³ pouvait dénoncer comme dictature de la totalité, violence de l'universel, c'est-à-dire libéré de son fantasme de maîtrise absolue, ce fantasme qui est, en la pensée spéculative, comme l'effet d'un dernier sursaut de l'entente, mouvement de dénégation de la vérité qu'elle met pourtant à jour, l'impossibilité logique/ontologique de la clôture. L'idéalisme dans ce contexte équivaut à la destruction de l'*arché* et de toute la chaîne des concepts qui s'y rattachent.

Critique du fini, l'idéalisme est plus qu'une pensée du mouvement, plus qu'une dialectique telle que le sens commun en fixe le sens, idée qui ne dépasse pas la forme d'une simple métaphysique du mouvement (Cf. Engels). En effet si la pensée idéaliste définit une raison qui procède à la remise en mouvement de tout ce qui s'est figé en positivité, c'est un mouvement de fluidification des solides qui ne se réduit pas, ne se résout pas à mettre simplement les choses en mouvement mais les dissout dans leur prétention à définir des causes absolues, en somme à être le principe de leur propre fondement. Mouvement logique qui défait toute position stable, toutes les positions d'un référent extérieur ou d'une réalité objective hors question, l'idéalisme radical est mouvement pratique de déposition de toute transcendance. C'est en ce sens qu'il faut entendre la critique du fini, elle est puissance de guerre contre la rationalité finie, guerre à la finitude de la raison et à tous ces produits, à commencer par toute position absolue du positif. Pensée qui refuse l'effectivité au fini, le fini c'est-à-dire le positif fixé sur la certitude de sa positivité, l'idéalisme radical montre que le fini séparé de ce qui le pose est une abstraction de la métaphysique à laquelle il faut opposer, comme sa vérité, l'infini du procès par lequel lui, le fini, seul a pu trouver existence. Dans sa critique radicale de la pensée positive qui est savoir fini du fini¹⁴, incapable de reconnaître la finitude de ses objets, l'idéalisme radical découvre le dispositif présent du monde comme le résultat d'un procès de position par où il a trouvé sa forme actuelle.

13. Cf. T. Adorno (La dialectique négative, Paris, Payot, 1981, *Drei studien under Hegel*, Suhrkamp,), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Suhrkamp,).

14. Theunissen, op. cit., p. 140 et sq., p. 267 et sq.

L'idéalisme radical est cette pensée qui dispose le monde non plus en fonction de la représentation et de toutes ses fixations de sens mais selon l'ordre de la pratique et qui comme tel ne permet plus que le sujet se laisse fasciner/capter par le miroir de la représentation et fait qu'il redécouvre toujours derrière tout ce qui se donne comme transcendance la marque de la subjectivité qui en est le principe, le travail d'un ensemble de pratiques par où seul ce qui se donne dans l'apparence d'une *causa sui* a pu être constitué. Contre la métaphysique et ses opérations d'hypostases qui consigne l'ordre du monde comme un ordre intangible et par le mouvement de relativisation des valeurs de sens de la positivité, l'idéalisme radical définit plus qu'un simple mouvement de pensée, il a proprement une signification pratique éminente, celle de constituer un premier moment de déstabilisation du monde, premier moment de sa subversion, subversion que la révolution se donne pour but de conduire à son terme. La critique du fini libère en effet le sujet de son aveuglement sur l'horizon borné de la positivité, elle crève l'écran qui en limitait le mouvement et renvoyant le dispositif présent du monde à sa contingence historique radicale lève cette puissance massive qui jusque là possédait pour lui la force d'une nécessité. Libération de la subjectivité de son impuissance à transcender l'ordre donné du monde qui est aussi libération de la possibilité effective de son affirmation absolue contre toutes les puissances qui jusque là lui faisaient violence. Réveillant dans l'apparente plénitude de la positivité le mouvement de la subjectivité pratique qui l'habite et l'a constituée — « le métabolisme qui opère la réalisation du réel » —¹⁵ l'idéalisme radical ouvre le monde à sa transformation radicale. Suspendu dans sa validation positive de sens, affecté d'une contingence historique radicale, celle dont l'informe la praxis, le monde abandonne son ancienne position transcendante et découvre sa vraie nature jusque là occultée, le fait qu'effet de pratiques passées, il peut à chaque instant être défait, se voir défaire par une praxis à venir, existence qui derrière l'apparence d'une puissance massive qui à la force d'une nécessité de nature ne définit plus d'une réalité dont le maintien (l'être, la *Beständigkeit*) est en permanence menacée par la possibilité d'une pratique subversive.

15. Cf. Le très beau livre de Annick Jaulin : *La peau du marxisme*, Toulouse, Ter, 1979.

L'idéalisme radical donc en venant faire sauter toute position d'absolu, en dissolvant tout ce qui s'élève au statut d'une transcendance permet de sortir de l'illusion d'un ordre de choses définissant un monde en soi, au delà de toute pratique, au delà de tout mouvement pratique pouvant l'entamer. Il n'y a rien désormais qui puisse prétendre à son indestructibilité, car rien ne peut plus se poser dans la distance infranchissable d'une altérité absolue : Tout est fait et peut donc être défait.

L'ordre des choses et du monde ne se pose plus alors comme la limite indépassable qui définit l'horizon obligé de toute réalité possible. L'idéalisme radical en renvoyant le monde, en le restituant au système des pratiques qui en sont le principe constitutif, recentre le monde sur lui-même et dans ce mouvement de réinscription en soi libère tous les possibles qui dans le geste de son institution et conformément à la règle de toute instauration d'un ordre se sont vus soumis au procès d'une négation radicale. En effet, comme le note R. Schürmann, « chacune des diverses positions fondamentales de l'humanité occidentale au milieu des étants amène sa propre économie qui d'abord s'impose eux étants pour ensuite, durant une période qui est la sienne, en disposer. L'imposition et la disposition express l'*arché* de ces positions fondamentales . . . Le geste fondateur d'une cité inaugure le champ des possibles dont elle vivra et le commande. En tant qu'il le commande, un tel geste décrète le code qui restera en vigueur à travers ce champ » (p. 48) Ce décret est aussi loi d'exclusion, il interdit. Dans le mouvement même d'ouverture du champ des possibles dont il vivra, l'instauration d'un ordre, en effet, opère dans le même temps la clôture de l'horizon infini du possible en excluant tous les autres possibles qui pourraient en menacer l'économie principielle. Cette exclusion s'opère en faisant de ces possibles des impensables, en les renvoyant au domaine d'une pure impossibilité. La révolution n'est plus alors contrainte de trouver son principe dans le cercle fermé de la causalité linéaire de la positivité, se condamnant toujours à ne pouvoir que reproduire celle-ci. Idéalisme radical et pensée de la révolution communiquent ici au point le plus chaud de leur fusion où l'idéalisme rejoint dans cet espace libéré, où il n'y a plus de transcendance, plus d'instance possible pour fonder quelque chose comme un en soi, sa vérité concrète, sa déter-

mination, son identité de pensée an-archique, cette pensée qui est au fondement de la pensée de la révolution de Marx comme de qui la rend possible dans sa radicalité même. La mise en question par l'idéalisme radical du monde hypostasié, la disqualification du fini, c'est en effet celle du geste qui en a autorisé les différentes positions, la disqualification de tout ce qui rend possible toute position absolue d'un fondement, à commencer par la valeur de sens sur quoi s'appuient toutes ces procédures. La critique du fini et de la positivité est avant tout et fondamentalement la critique du référent, de tous les référents, du fondement de tous les gestes fondateurs, critique du principe fondateur de toute métaphysique, l'*arché*.

Entre le projet de la révolution et l'an-archisme le lien est donc avant tout d'ordre éminemment théorique, la disqualification an-archique de l'*arché* est la présupposition du libre mouvement de la pensée de la révolution. Dans le dessaisissement du monde de sa transcendance, celle que lui préservait toujours le maintien d'une positivité hors question (celle par exemple dans le marxisme des soi-disantes lois naturelles de l'histoire et du système des nécessités qu'elles semblent pouvoir définir), s'ouvre la brèche par où le projet de la révolution radicale, jusque là bloqué sur l'horizon fermé de la positivité, peut s'attaquer au monde en sa racine. La révolution peut alors¹⁶ s'inscrire dans toute sa radicalité sur le sol concret de l'histoire, dans la chair même de son mouvement.

La pensée de Marx nous semble bien se tenir dans la proximité de cette pensée an-archique dont R. Schürmann dans son livre sur Heidegger pouvait écrire : « Anarchie dit le destin qui fait dépérir les principes auxquels les occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes pour les y ancrer, les soustraire aux doutes et aux changements, principe qui fait éclater le nomos de notre oikos, donne congé à la police des marques métaphy-

16. Le concept de la transformation révolutionnaire du marxisme reste enfermé dans le cercle limité d'un simple réagencement des éléments déjà présents. La modification de la réalité se fait sur un fond en soi qui reste lui-même inchangé. Il y a au delà de la praxis et de son mouvement un ordre de l'en-soi qui définit pour eux leur apriori et leur loi. La praxis ne devient effective qu'à se plier à la loi de cet en-soi qui en commande le mouvement et les finalités. Avec l'idéalisme radical, c'est cette altérité qui tombe. Le monde dans sa totalité est suspendu à la pratique à venir sans qu'aucun segment de sa réalité ne lui reste inaccessible.

siques, à la police des principes épochaux qui sont ce qui donne cohésion, fondement et assurance au monde ». (op. cit. p. 18) Destin qui s'apparente à celui que doit effectuer le procès de la révolution et qui engage le double ordre croisé de la pensée et de la politique. 1) De la pensée, en tant que la pensée de Marx se déploie contre l'idéologie du fondement, c'est-à-dire la métaphysique et tous ses gestes théoriques de fondation, à commencer celui le plus inaperçu parce qu'au principe de notre rapport le plus immédiat au monde (mais cette immédiateté est le résultat de tout un procès complexe de constitution)* et à sa valeur de sens, celui de la positivisation de la positivité, cette position particulière de la positivité qui n'est pas un acte pur de la théorie, ni même une donnée anthropologique de la conscience (la conscience naturelle est toujours produit d'une décision pratique) mais toujours un geste engagé, une prise de position en faveur d'une certaine organisation de la réalité. Or c'est précisément contre cette organisation que s'organise le projet révolutionnaire de Marx. 2) De la politique, contre la materio-praxeologie du pouvoir qui est mise en pratique de cette même métaphysique. Il y a en effet implication immédiate et réciproque du philosophique et du politique où comme le note J.L. Nancy « le politique n'est pas plus extérieur ou antérieur au philosophique que le philosophique en général est indépendant du politique ». (Rejouer le politique, Paris, Galilée, 1980) La positivité, sa constitution/institution comme valeur de base de tout discours relève d'une mise en perspective (du monde) qui ne peut prétendre à l'innocence d'un pur reflet, elle est l'effet d'une décision ontologique qui est aussi politique. L'interdiction de l'*arché*, la disqualification de toute volonté fondatrice dans le renvoi de tout arrangement et de tout ordre à un établissement, au procès d'une constitution, ont une valeur politique éminente car c'est le pouvoir lui-même qui se trouve frappé en son principe. Le pouvoir en effet ne s'instaurait comme puissance effective qu'à travers un ensemble d'opérations d'immunisation par où il élevait sa puissance à la transcendance. Procès de sa propre archéologisation par où il faisait de son ordre naturel et de la constellation finie des choses et des hommes qu'incarne le monde

* Cf. F. Borkenau : « Der Ubergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbilds » 16/17 Darmstadt 1971.

une véritable nature. Or c'est cette double procédure, naturalisation du monde et, dans celui-ci, de l'ordre policier qui y règne, procédure vitale de légitimation, qui avec la pensée anarchique de Marx ne se laisse plus opérer. La pratique de déstabilisation du monde, détruisant les images positives du monde, prive de leur base tous les discours de légitimation de l'ordre des choses et en tout premier le discours fondateur de tous ces discours, le discours que la réalité, la positivité tient sur elle-même, le discours même du monde, ce discours muet que le monde nous tient et qui le renvoie à une innocence postulée des choses. Opération critique essentielle dans ce travail contre l'effet de naturalité des choses, contre les effets de sens qui font que le monde à la force des choses¹⁷ puisque c'est l'illusion au principe de toutes les illusions, l'idée même de cette force des choses et de leur innocence qui se voit détruite, idée qui n'est jamais rien d'autre que le résultat de l'exclusion de la *praxis* dans la structure d'arrangement des choses et des hommes, de l'occultation, de l'évacuation de la volonté qui a décidé de cette architecture de base de la réalité. La structure d'arrangement du monde, ainsi rapportée à un principe d'organisation toujours en dernière instance subjectif, ne peut plus s'arracher à sa nature d'ordre voulu et se poser comme indépassable, ordre du monde qui vaut de toute éternité, fond naturel qui ne relève d'aucun établissement et définit proprement une fatalité. Ouverture d'une béance, d'un espace sans fond où c'est non seulement le monde et l'ordre qu'il définit qui sont renvoyés à leur précarité de base mais aussi le principe de sa police, le pouvoir, qui n'a plus rien pour se fonder, plus rien pour se légitimer, plus rien que la contingence et l'arbitraire radicaux de son auto-établissement.¹⁸

17. Il y a là un des effets majeurs de ce que Marx reconnaît sous le concept du fétichisme : c'est sous la forme de choses, d'un monde de choses que se donne immédiatement l'ensemble du procès de la réalité sociale. Dans sa forme phénoménale il correspond à un renversement d'un monde de simple choses identique au monde naturel. Ce premier effet objectif se voit redoublé et confirmé dès lors que le monde est pris en vue par une pensée qui se règle sur la loi de la représentation. C'est à cette loi de la représentation et à tous ses effets de sens que s'oppose de façon radicale l'idéalisme qui vient briser l'illusion mystifiante du pseudo poids naturel des choses et sa conséquence pratique immédiate, la paralysie des sujets historiques qui s'y confrontent. L'idéalisme en brisant la familiarité de notre rapport au monde permet de rejoindre une transparence qui rend à nouveau sensible la violence masquée qui est au fondement de ce qui nous semble le plus propre et le plus familier.

18. A. Gorz dans *Adieux au prolétariat* note : « Marx disait que les capitalistes en (il s'agit de la loi du capital) sont les fonctionnaires : à la fois oppresseurs et aliénés, ils subissent

Renvoi du pouvoir et de son ordre à eux-mêmes, destruction définitive de toute instance et de toute transcendance auxquelles ils puissent trouver référence, qui invalident le pouvoir dans sa prétention à la légitimité et le laissent alors apparaître dans la nudité sans voile de son être vrai comme le pur rapport de force qu'il est, violence faite aux individus que rien ne saurait plus justifier. C'est contre cette violence faite aux sujets concrets de l'histoire que Marx pense le projet de la révolution, qu'il réclame la subversion radicale de toute la réalité, la destruction de l'état de chose existant. Le pouvoir renvoyé au vide de son fondement, la disqualification de l'*arché* ouvre à la pensée d'un individualisme qui définira les conditions d'impossibilité de l'oppression en développant les conséquences pratiques de la position an-archique du penser qui est libération de la liberté. C'est là tout le projet de pensée de Marx, projet d'une pensée qui lie la disqualification de la valeur de sens de l'*arché* à une problématique de la liberté dont le concept renvoie à une pensée révolutionnaire de la subjectivité qui ne se laisse plus réduire à la figure bourgeoise de l'individu mais, contre celle-ci, vise à libérer la figure historique de l'individu de ses contradictions.

L'INDIVIDUALISME

On a récemment affirmé que la pensée de Marx contrairement à ce qu'il paraissait, appartenait à l'aire des pensées libérales. Contre toute apparence Marx serait l'héritier de la pensée libérale, l'héritier d'une problématique refusant la politique

une loi scellée dans les choses et la transmettent. Ils administrent le fonctionnement du capital, il ne le commandent pas. Ils ne possèdent pas le pouvoir, ils sont possédés par lui. Le pouvoir n'est pas sujet : il est système de rapports, c'est-à-dire structure . . . C'est cette dilution à l'infini du pouvoir dans l'ordre des choses qui donnent à ses détenteurs leur légitimité . . . Les porteurs du pouvoir ne commandent aux hommes qu'au nom d'une soumission à un ordre des choses donné et dont nul ne se reconnaît l'auteur . . . Le pouvoir est un effet de système, il résulte de la structuration d'un système matériel de rapports dans lequel un loi des choses asservit les hommes par l'intermédiaire d'autres hommes ». (Paris, Seuil, 1980, p. . .) Cette vision des choses n'est juste qu'à ne pas oublier que la loi scellée dans les choses, la loi des choses qui asservit est elle-même un effet, effet de l'institution d'un ordre des choses par le truchement d'un procès de l'ordre des pratiques, que la naturalité de la loi n'est que le résultat de son caractère pratique, de l'oubli qu'elle est institution subjective. En renvoyant l'ordre des choses et le système des lois qu'il semble définir comme une loi de nature au procès de son institution dans l'ordre des pratiques, l'an-archisme prive le pouvoir de toute naturalité, le renvoie à sa particularité, cela même qu'il travaille continamment à effacer pour assurer son autorité. Le pouvoir ainsi dépouillé de sa naturalité de son apparent enracinement dans une loi naturelle des choses découvre son sans-fond fondamental.

comme instance séparée et trouvant dans le cœur même de la société le principe de son unité, de son unification. Dans cette appartenance où Marx serait venu reprendre à son compte l'utopie économique libérale se tiendraient les germes du totalitarisme que l'histoire du marxisme allait laisser éclore en quelques uns des points de son application. L'illusion d'une société transparente à elle-même, d'une société indivisée et ayant retrouvé son organicité aurait été à l'origine de toutes les aberrations qu'a connues le marxisme. Rosanvallon dans son livre *Le Capitalisme Utopique* peut noter : « en définissant le communisme comme société immédiate et transparente, Marx finit par concevoir une société complètement abstraite, dans laquelle chaque individu est un résumé de l'universalité, la société n'étant structurée que par un pur commerce entre les hommes . . . Le communisme comme société de marché pure achève donc l'utopie libérale au prix de la constitution contradictoire d'un organisme social total. Les aliénations ponctuelles sont remplacées par une seule et unique aliénation globale : l'homme est contraint à une universalité qui ne peut être réalisée que par une force extérieure . . . Le totalitarisme constitue ainsi le dernier mot de l'utopie de la transparence sociale ». (p. 207)

Ces analyses qui ont mis en évidence les héritages contradictoires qui se partagent la pensée historique de Marx et ont su soulever un certain nombre de questions décisives quant aux problèmes de la révolution et ses finalités ne touchent pas cependant ce que nous avons défini comme l'impensé de Marx, ce mouvement de pensée qui développe la pensée an-archique dont il faut maintenant définir la signification politique concrète. En effet si la philosophie de Marx peut se laisser définir comme une pensée de l'individu, si elle présente bien en soi le principe de l'individualité, cette pensée de l'individu est comme l'a indiqué M. Henry pensée ontologique, une pensée que rien ne permet de rapporter à la vision libérale du monde ni à l'idéologie économique qui restent de part en part descriptives. Renvoyer Marx à une telle vision c'est oublier simplement que Marx été le critique radical de l'univers conceptuel et représentatif de la pensée libérale, qu'il a montré qu'il correspondait à une perception, conception du monde qui dérive d'un point de vue limité et mystifiant. Marx, en effet, depuis sa rencontre avec l'économie politique n'a cessé de dénoncer le point de vue central de la

vision libérale, le point de vue de la circulation, point de vue structurellement incapable de rendre compte de la structure effective de la réalité qu'il prétend exhiber et qu'il recouvre par le modèle abstrait d'un espace homogène où les individus sont réduits à ne plus définir que les points de croisement sans épaisseur d'un système mécanique de forces. Tout le travail de Marx dans sa critique de l'économie politique a été de récuser ce niveau d'analyse de la réalité pour revenir du plan de la circulation à celui de la production où se tient le noeud de sa pensée individualiste, la subjectivité pratique et les formes de sa structuration aliénée/aliénante sous la loi de mouvement du capital. Le point de vue de l'individualisme de Marx n'est pas et ne reste pas empirique comme celui du libéralisme qui ne parvient à ne définir que la figure abstraite de l'individu égoïste telle qu'elle se construit dans la fiction de l'utopie de marché, figure sans contenu réel qui est le reflet théorique de l'image que s'en font les agents de l'histoire au niveau de leur représentation idéologique. Concept ontologique, concept social d'une réalité ontologique de base qui est la subjectivité pratique, l'individu renvoie au delà de l'empirie de l'économie, au delà de la réalité que définit le procès de sérialisation par quoi le capital sur le terrain de la réalité sociale et des rapports sociaux renvoie chaque sujet à une individualité abstraite et vide, à une dimension de réalité qui correspond à la structure de base de la subjectivité telle que Marx en hérite la pensée problématique de l'idéalisme allemand et telle qu'il cherche à en penser les conditions de réalisation effective dans la matérialité du devenir historique. L'individu et son concept, loin de trouver leurs références dans le monde de l'économie, les prennent dans une réflexion sur la structure de la subjectivité, réflexion orientée par la question de l'autonomie pratique, d'une part, et par celle de la révolution, de l'autre. L'individu de Marx ne se définit donc pas plus par l'anthropologie que par l'économie, il est de part en part produit de l'histoire et produit contradictoire qui nous renvoie à une double référence, une référence théorique, la problématique de la révolution et de la liberté telle que l'idéalisme allemand l'a mise en place, et une référence pratique, la réalité du destin¹⁹

19. De ce point de vue l'individu tel que le définit la pensée libérale reste à jamais incapable à définir une puissance en mesure de résister et de faire obstacle à la violence qui accompagne ce destin.

de l'individu sous la loi du capital. La pensée du communisme n'est rien d'autre que la pensée de cet individu.

Le passage du communisme n'est pas alors ce passage, qu'imaginer le marxisme, de la société divisée par ses contradictions à une société unifiée qui a supprimé à l'intérieur de soi cette contradiction de soi à soi, passage inscrit dans la loi même d'évolution de la contradiction de base du mode de production capitaliste. En effet si la révolution s'articule bien sur une contradiction du capital, ce n'est plus sur celle entre le développement des forces productives et l'état des rapports de production, mais sur celle que recouvre précisément le destin que connaît la subjectivité sous le régime du capital et qui nous renvoie au lieu refoulé de la subjectivité. Aussi si la société bourgeoise se laisse bien définir, avec J.L. Petit, comme « entendement, division, quantification, indifférence » on ne peut l'opposer comme cet auteur le fait à une définition du communisme comme « communauté, . . . synthèse, totalité, organicité retrouvée, coalescence des membres du tout ». (op. cit. p. 244). Le communisme n'est pas comme tel pensée de la communauté, mais pensée de l'individualité (pensée radicale de l'individualité et pensée de l'individualité radicale) et la question du communisme est prioritairement (il s'agit d'une priorité problématique et ontologique) question non pas du mode de socialisation de la société²⁰ mais problème du principe d'individuation du sujet à l'intérieur de la société capitaliste, principe qui du point de vue critique ne produit et ne peut produire qu'une forme abstraite et vide du sujet : le sujet atomisé, borné, limité. L'individu produit par le système du capital est en effet un individu réduit à sa pure forme abstraite, individu nié dans son individualité, référé et prisonnier d'un système d'individuation qui ne lui attribue qu'une identité sans contenu ; tous les sujets sont posés comme les unités équivalentes d'une seule et unique masse, réduction de l'individu à un nombre. L'économie est le terrain de cette égalisation atomistique des sujets historiques qui en fait des

20. Rosanvallon renvoyant Marx à Locke peut écrire : « le but du communisme c'est de rendre la maîtrise de la société civile, confisquée par la bourgeoisie qui en a fait sa propriété privée dans le capitalisme, à la société toute entière ». (op. cit. p. 35).

sujets fonctionnalisées à des fins étrangères et aliénantes, fonctionnaires d'une logique qui ne signifie rien moins que leur propre suppression comme individus vivants, simples accidents, accessoires et purs instruments de la loi du capital.

C'est à partir de cet état de fait qui est comme l'écrivait Marcuse « catastrophe de l'essence humaine » que se pense le communisme comme résultat d'un procès de radicalisation subversive du procès d'individuation contradictoire des individus, radicalisation révolutionnaire de l'autonomisation du sujet qui ne se fait plus alors selon les exigences aliénantes de la logique atomisante du capital mais en vue de la réalisation de la puissance jusque là retenue de l'autonomie, en vue de la réalisation enfin effective de la liberté cette fois libérée de son procès d'instrumentalisation par le capital et se posant comme sa propre finalité, véritable *Selbstzweck* : réalisation concrète de la liberté qui est en même temps réalisation effective de l'individualité.

L'individualisme de Marx part donc de l'individu tel que le mode de production capitaliste le produit. Si l'individu, tout comme la liberté, sont des formes que le capital porte à l'existence historique, cette production s'est faite et s'opère dans la plus profonde des contradictions. L'individu tel que le définit le système du capital — la définition capitaliste de l'individu le finitise sur les fins externes du capital —, tout comme la liberté qui y correspond ne sont que des caricatures de la puissance dont ils sont l'expression aliénée. Le capitalisme est à la fois la forme historique où émerge la réalité de l'individu comme forme de l'être-là du sujet historique et mode de production de la vie où cette émergence s'opère sous un mode d'être de l'individualité qui en est la négation radicale. Il définit comme tel un mode de production contradictoire de l'individualité où sont produites à la fois les conditions sociales de réalisation de l'autonomie et l'impossibilité de la réaliser. L'individu vivant sous le capital est pris dans la contradiction entre la réalisation de sa vie, l'activité libre, et la nécessité de ne pas la réaliser, le travail et la vente de force de travail, pour la conserver. Ce que Marx pouvait écrire du travail dans les *Grundrisse* — « son procès de réalisation est procès de déréalisation du travail. Le travail est objectif, mais il crée l'objectivité comme son non-être à lui ou comme l'existence de sa non-existence » (Fondements de la cri-

tique de l'économie politique, Paris, Anthropos, 1968, t. 1, p. 417) — s'applique avant tout à l'individu et son destin. Sous le règne du capital, l'individu n'est plus que sujet assujetti, sujet soumis, aliéné à un système de production de l'aliénation. Mode de production de l'individualité bornée, le capitalisme est, de la même façon, moment historique de la production de la liberté sous la forme de la non liberté, liberté formelle qui ne connaît qu'une existence aliénée, liberté abstraite de soi et pliée à la reproduction infinie de l'ordre du capital, c'est-à-dire à la logique de sa soumission à une fin étrangère. C'est ainsi que Marx, toujours dans les *Grundrisse* pourra parler de la liberté sous le régime de domination du capital comme d'un « développement libre sur une base bornée » qui est « en même temps la suppression la plus totale de toute liberté individuelle où l'individualité est complètement subjugué par les conditions sociales qui prennent les formes de puissances matérielles et même d'objets supérieurs, la forme de choses indépendantes des individus mêmes et de leurs rapports (id. t. 2, p. 188).

Individu qui a revêtu la forme de sa négation, liberté qui se pose sous le mode de la non-liberté, ce sont ces contradictions là, contradictions qui retiennent tout le concret du projet de subversion du monde, qui font le problème de Marx. Le communisme n'est rien d'autre que cette visée pratique de subversion de l'ordre du monde en vue de réaliser ces puissances niées dans le système du capital : libérer la liberté de son instrumentisation par le capital, porter l'individu abstrait du capital à sa détermination d'essence, à sa détermination de sujet libre autonome, de puissance pratique autonome. Le communisme ne se laisse plus définir comme une pensée de la communauté et nous sommes loin ici des problèmes d'unité réalisée du social, de transparence sociale. Si il y a dans la finalité révolutionnaire une visée de transparence, ce n'est pas celle de la totalité sociale à elle-même mais celle du sujet à soi, transparence du sujet à son monde où le sujet devient pleinement sujet en reconnaissant en soi la puissance inaliénable de son fond, sa réalité de puissance pratique libre et autonome. Transparence qui signifie donc le retour de l'individu englué à lui-même, auprès de soi²¹, retour de l'in-

21. Cette problématique n'appartient plus à la métaphysique du propre, à la logique identitaire. Il ne s'agit plus dans ce retour du sujet auprès de soi de poser l'idée d'un propre

dividu dans la positivité du monde à sa vérité de sujet libre autonome, de lieu de réalisation possible de la liberté, de réalisation enfin effective de la puissance pratique de l'autonomie. En effet, la forme de l'individuation capitaliste ne produit jamais qu'une caricature d'autonomie ; l'autonomie capitaliste de l'individu atomisé qui est autonomie privée de sa substance, autonomie habitée, dominée, subjuguée par l'hétéronomie absolue d'un système de finalité qui ne travaille qu'à la reproduction de son aliénation et de sa suppression. L'individu du capital, c'est l'individu-atome, or l'atome c'est ce qui n'a pas en soi le principe de son mouvement, ce qui ne se meut que par l'action de forces extérieures, c'est la figure par excellence de l'absence d'autonomie. Rendre à l'instance de l'autonomie du sujet son efficace, son effectivité contre sa fixation dans le système des déterminations hétéronomes de la reproduction sociale, telle se définit la fin de la révolution, une fin qui pour pouvoir se poser pré-suppose une autre pensée de la finalité que celle qui jusqu'à présent à dominer tous les modèles de la révolution, une pensée de la finalité qui ne se soumet plus la fin au système de ce que R. Schurmann appelle la « téléocratie » et renvoie toujours le projet révolutionnaire au procès d'une construction positive d'un ordre, d'une fondation ou d'un gouvernement social, ces objectifs qui renvoient toujours à un projet de maîtrise contre lequel la pensée communiste se déploie.

qui définirait la norme à quoi doivent se conformer les sujets pour être libres. Le sujet ne doit plus conquérir sa liberté à l'intérieur du schème theo-logique que à finit la métaphysique humaniste. Il s'agit plus de se conformer à ce qui en l'homme définit son essence, l'humanité. Si le mouvement révolutionnaire vise bien à détruire la finitude du sujet (et non de l'homme, l'homme est une catégorie de la métaphysique humaniste et chez Marx la pensée de la subjectivité ne s'identifie plus à une pensée de l'homme mais elle est pensée de l'individu, ce qui ne permet plus aucun développement de l'humanisme, la pensée de l'individu étant la critique en acte de toute idée d'humanité, le procès de mise à mort de la catégorie de base à laquelle cette idée renvoie, l'universel), il ne s'agit plus de cette finitude métaphysique héritée de la théologie qui en fait un individu fini par rapport à l'infinité du genre. La finitude à supprimer est celle que lui impose sa normalisation sociale historique sur la loi de son aliénation, cette restriction, ce rétrécissement des possibilités de sa vie, cette violence faite au libre mouvement de ses passions. La problématique du propre s'oppose totalement à cette visée qui est celle d'un laisser-être de la différence, d'un refus radical de toute violence identificatrice, problématique qui est toujours d'essence moralisante et retient en soi la violence terroriste d'un devoir être qui est impératif absolu, loi. Le retour à soi de l'individu dans le projet an-archiste ne pose plus de norme, elle s'opère dans le respect de l'indépassable de l'individualité de chaque sujet.

L'AN-ARCHISME

L'individu du capital, c'est l'individu condamné à un destin qui équivaut à sa dissolution. La révolution communiste n'a pas d'autre objectif qu'à mettre fin à cette violence que connaît l'individu sous le régime du capital et à libérer l'espace du libre déploiement des individus et de ce que Marx appelle leurs forces essentielles. Pour la pensée communiste, il s'agit moins de découvrir une quelconque loi positive du monde nous donnant connaissance du processus objectif de l'histoire dont il s'agirait alors de reconnaître la courbe et de maîtriser les moments décisifs, que de reconnaître le procès de déploiement des aliénations dans l'espace social, de repérer les lieux de la violence et la logique qui la structure pour en défaire l'efficace. Dans cette perspective, le communisme ne peut plus s'égaliser à un projet de fondation sociale ; il ne peut s'agir pour lui d'établir contre l'ordre ancien un nouvel ordre réalisant la raison à laquelle le premier faisait violence. La violence à détruire est plus radicale que cela, elle touche à l'existence de l'ordre comme tel, à tout projet de fondation d'un ordre. Un tel projet en effet relève pour la raison an-archique d'une pensée habitée d'une volonté pénétrée par la métaphysique, volonté de maîtrise et de pouvoir qui est précisément ce que la révolution an-archique vise à rendre impossible, ineffectif. Fonder, construire, édifier, ce sont des schèmes qui présupposent toujours la pensée archique à leur fondement, le schéma d'une base à établir et à partir de laquelle tout le mouvement de la révolution a à s'organiser et à s'ordonner. C'est un tel réglage que le procès de la révolution et la pensée an-archique refuse en y reconnaissant le signe d'un redéploiement des puissances qu'ils visent à abattre, celles du pouvoir et d'une volonté de maîtrise et de domination sur les sujets. À l'opposé de tout projet de gestion rationnelle du réel, projet toujours d'essence techno-cratique, il est fondamentalement visée d'essence pratique. Il ne s'agit plus de construction positive d'un ordre, mais de déconstruction d'un monde²² et dans celui-ci d'un certain mode de structuration de la subjectivité dans la pro-

22. « Le communisme pour nous n'est pas un état qu'il faut créer ni un idéal vers lequel la réalité doit s'orienter, nous nommons communisme le mouvement réel qui aboutit l'ordre établi » (K. Marx, *Idéologie Allemande*,). Ce mouvement réel c'est celui de la nouvelle subjectivité que la révolution doit « produire » comme sa condition et sa fin propres.

duction d'un nouveau sujet. Un tel procès ne se laisse plus penser sous les concepts positifs de la *poésie* et de la *techné*, mais est *praxis* libératrice, *praxis* au sens non productif mais pratique de ce concept, pratique an-archique de « production » d'un nouveau mode d'être de la subjectivité, libération pratique de la puissance pratique de l'autonomie et ouverture d'un espace de déploiement à la réalisation effective de la subjectivité, double-mouvement où les individus retournant à leur autonomie constitutive ne se font plus alors agents positifs de la reproduction sociale mais s'affirment comme puissance autonome, réalité effective d'une volonté libre qui ne laisse plus prévaloir que ce qui ne fait pas violence à son autonomie. « Rendre impossible tout ce qui existe indépendamment des individus » pouvait écrire Marx entre 1842 et 1844, telle est l'exigence à laquelle la révolution doit satisfaire pour être à la hauteur de son principe, le principe an-archique, ce principe pour qui il s'agit de défaire un ordre (non pas d'en construire un), de déstructurer un espace de places et de fonctions et ce qui autorise une telle disposition, l'*arché*, le principe d'organisation du tout et en tout premier lieu ce qui lui donne son efficace, le rapport des sujets à leur propre existence²³ : rendre impossible sa reproduction en visant la « production » d'une individualité qui rend inefficace la puissance de l'*arché* telle qu'elle a toujours fonctionné comme force de soumission et d'oppression de la subjectivité.

La révolution communiste ne définit donc plus une finalité positive mais l'émergence d'une négativité qui doit définir les conditions d'impossibilité d'exercice d'une certaine violence, celle jusqu'ici faite à l'autonomie du sujet. La révolution vise et ne vise que cette autonomie et ses conditions, l'individu libre autonome en constitue l'unique et seule finalité. La destruction du capitalisme dès lors change radicalement de sens par rapport à sa définition traditionnelle. Il ne s'agit plus de produire une nouvelle société, de construire le socialisme, d'édifier la base de la nouvelle société, ces visées positives qui courent toujours le risque de tomber sous le schème de la pensée technique des fins et des moyens et qui comme telles renvoient la pensée et le

23. « Remplacer la suprématie des conditions extérieures et du hasard sur les individus par la suprématie des individus sur le hasard et les conditions objectives coïncide avec la tâche de donner à la société une organisation communiste » (p. 59).

procès de la révolution à un problème plus technique que pratique (Lénine en est la figure exemplaire). La suppression de l'ordre du capital ne se fait pas au profit de la production de quelque chose comme une objectivité sociale, son objet/objectif n'est plus de l'ordre d'une positivité à produire, c'est un sujet, la « production » d'une nouvelle forme de la subjectivité, « production » de la subjectivité libre des sujets « production » des producteurs à leur autonomie pratique, à leur puissance d'individus libres autonomes. Cette « production », la nécessité de ce nouveau sujet, c'est ce que définit en chacun de ses points le projet de la révolution qui s'appuie sur la conception an-archique de l'individu et sur le statut qui lui est reconnu. A. Negri remarque justement que « le communisme n'est ni la téléologie du système du Capital, ni sa catastrophe. C'est un nouveau sujet qui prend forme, qui transforme la réalité et détruit la société. Il est la positivité d'une construction libre de la subjectivité » (Marx au delà de Marx, p. 287). Nouvelle constitution libre autonome du sujet qui est « libération sociale du sujet » où « l'efficacité du sujet libéré-écrit encore Negri s'oppose et renverse l'efficacité mystifiée de la socialisation capitaliste ». (id., p. 273) Le communisme s'oppose en ce point de façon radicale à tous les projets socialistes de fondation d'un ordre, de construction de la nouvelle société qui toujours relèvent de la logique du pouvoir et de la violence archique. Dans la problématique socialiste, il s'agit toujours en effet de poser le fondement et sur ce fondement d'édifier le nouvel ordre socialiste. C'est là l'impératif qui définit la loi de la révolution à quoi tout le mouvement de la transformation doit se plier. Il y a, au centre de cette vision, toujours le même geste archique d'une position fondamentale du fondement, qu'il s'agisse du genre, de l'histoire, du collectif ou du parti, position d'un premier principe transcendant, d'un centre organisateur et d'un principe normatif par rapport auxquels le mouvement des sujets historiques trouve son sens et doit s'articuler. Une telle vision redéploie l'économie du pouvoir ; il s'agit toujours de s'assurer une maîtrise sur le devenir social et les sujets historiques se voient de nouveau fonctionnalisés non plus cette fois aux nécessités du capital et de sa reproduction mais à celles supposées du mouvement de l'histoire : visée qui rabaisse toujours la pratique à la *techné*, opère

une véritable archeo-logisation des pratiques, leur normalisation sur une *arché* dont il faut réaliser l'ordre. La révolution ordonne sa téléologie sur la visée d'une positivité à produire, d'un ordre à constituer, projet toujours habité par une volonté positive de maîtrise qui a pour conséquence la relance de tous les effets aliénants/oppressants de la transcendance : les individus se retrouvent à nouveau transcendés par une fin qui les dépasse et qui se les approprie comme simple moyen. Les sujets de l'histoire sont alors contraints à se définir par rapport à une norme qui devient la référence où chacun doit trouver son identité. Le principe anarchique fonctionne contre cette logique de la normalisation et de l'indifférenciation qui est le principe de la toute première violence faite à ce que Marx reconnaît comme la première richesse sociale, l'individualité. Dans les *Grundrisse* Marx écrit : « mais que sera la richesse une fois dépouillée de sa forme bourgeoise encore limitée ? Ce sera l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc, des individus . . . Ce sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles, sur la nature proprement dite aussi bien que sur sa nature à lui. Ce sera l'épanouissement entier de ses capacités créatrice, sans autre présupposition que le cours historique antérieur qui fait de cette totalité du développement un but en soi ; en d'autres termes le développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées d'après un étalon préétabli. L'homme ne se reproduira plus comme unilatéralité, mais comme totalité. Il ne cherchera pas à demeurer quelque chose qui a déjà été, mais s'insérera dans le mouvement absolu du devenir » (t. 1, p. 450). Vision du communisme dont la finalité directrice est « l'épanouissement entier de l'intériorité humaine » et qui s'oppose à toute volonté d'homogénéisation, d'unification, d'identification normatif, ces gestes qui ne servent jamais qu'un projet de maîtrise. Avec le principe an-archique, plus de volonté de rapporter toutes les différences à l'unité, mais une logique s'apparentant à cette économie aux lois singulières que Derrida délimitait sous le concept de la « différence », principe qui est « non-principe et non fondement », « qui se dérobe définitivement à l'attente d'une archie rassurante », « ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité » et est ce qui « n'instaurien et n'exerce

nulle part aucune autorité » et est ce qui « n'instaure plus aucun royaume mais au contraire foment la subversion de tout royaume ». (p. 394)

Ce que le projet communiste oppose alors à l'anarchie des intérêts privés dans le système du capital n'est pas l'ordre réglé d'une société libérée de ses contradictions et déployant dans une harmonie retrouvée une parfaite maîtrise de soi²⁴ mais ce qui rend désormais intenable une telle maîtrise, l'anarchie des libertés, c'est-à-dire l'ouverture d'un espace établissant la prévalence de l'intérêt de la liberté contre tout établissement possible d'un ordre. Espace du libre déploiement de la subjectivité où les sujets pratiques cessent de se produire comme objet pour enfin s'assumer comme sujet autonome, espace an-archique qui, contre toute forme de subsomption de l'individualité vivante sous la loi d'une quelconque identité, laisse être les différences, libère la diversité dans son éclatement spontané. La finalité pratique de la révolution an-archique oblige alors à ne jamais retomber en-deça de la ligne que trace l'impératif kantien des *Fondements de la métaphysique des mœurs* où Kant écrit : « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin et jamais simplement comme moyen ». La révolution s'oblige à ne plus rabaisser le sujet à un simple moyen, *Blöbmitte*, mais de toujours lui faire droit comme *Selbstzweck*. Dans l'espace anarchique, plus de principe transcendant, plus d'*arché* où chaque sujet doit venir s'identifier pour trouver identité, ce modèle de l'identification/individuation qui fait de chaque individu le moyen de sa fin, ce modèle de la normalisation, ce procès de socialisation où l'individu est soumis à un procès dont la finalité lui reste extérieure. Il n'y a plus qu'un système infini de différences où l'individualité est toujours la somme interminable de différences. Chaque sujet trouve son identité non par identification mais par différenciation, il ne s'agit plus de ramener au même, mais de laisser être les différences. La volonté d'unifi-

24. « À une société partielle, parce que fondée sur la poursuite des intérêts d'une classe particulière et sur une conception limitée de l'efficacité, le socialisme oppose la perspective d'une société totale, parce que guidée par l'intérêt de toute la société et sur une conception élargie de l'efficacité . . . Le socialisme de Marx reste pensée comme la coïncidence nécessaire d'une rationalité économique achevée et d'une transparence sociale réalisée » (Rosanvallon, op. cit. p. 146).

cation disparaît car son principe, l'*arché*, a été dévalué. Aussi A. Negri peut-il noter que « chaque pas en avant vers le communisme est un moment d'extension et d'expansion de toute la richesse des différences ». (p. 291).

Le communisme n'a donc rien de commun avec un mode de production économique ou un mode d'organisation sociale, il est même, au contraire, ce qui définit la règle pratique de leur impossibilité à venir, de l'impraticabilité désormais de leur reconduction. Il n'est pas plus une politique qu'une économie. Ces deux dimensions de l'activité humaine se dissolvent dans le mouvement d'établissement du communisme et ne sauraient donc en définir la logique, une logique qui nous oblige à renverser radicalement la pensée du communisme comme pensée de l'être ensemble, de la communauté des sujets historiques, cette vision qui ordonne le projet révolutionnaire à une téléologie politique, qui lui impose le politique comme son *télos* obligé, c'est-à-dire l'organisation de la vie de/dans la cité et qui ressoumet le procès de la révolution aux exigences de la logique identitaire, c'est-à-dire enfin de compte à l'économie-politique du pouvoir. L'espace du politique est un terrain miné, s'y tiennent tous les pièges du pouvoir, et s'y installer c'est se condamner à redévelopper les puissances qui sont au principe d'instauration du pouvoir et de son ordre. D'où la nécessité de s'en retirer, de penser une politique révolutionnaire qui ne soit plus politique, qui ne se donne plus pour fin l'organisation de la cité au nom du supposé bien commun. Il y a derrière la position d'une telle valeur toujours la ruse d'une puissance à l'affût d'une prise de pouvoir. Proudhon a raison : « le gouvernement ne peut être révolutionnaire et même la démocratie la plus radicale comprise comme organisation politique de la cité n'est que l'idée de l'État étendu à l'infini ». (p. 43).

La visée révolutionnaire n'est pas de gouvernement, il s'agit au contraire de rendre impossible tout gouvernement social, ce projet qui a toujours pour fin, sous le couvert de l'universalité affirmée de ses buts, les intérêts d'un groupe particulier. Organiser la cité, c'est toujours dans le même temps organiser un pouvoir (établissement d'un ordre au service d'un groupe). La révolution a pour but de dés-organiser le politique afin de rendre impraticable tout exercice de pouvoir, de décourager toute vél-

léité de restauration d'une instance de pouvoir dans le rejet radical de toute structuration sociale qui fait primer un principe transcendant sur les individus, un principe d'universalité (ce qui définit en propre toute politique). Laisser valoir la catégorie de l'universel dans la logique de la révolution c'est se condamner à penser la libération de l'individu, l'émancipation révolutionnaire dans les catégories de son oppression. En effet au caractère logique de l'universel, moyen d'une mise en ordre, d'un classement et d'une subsumption sous une loi d'ordonnement, qui sont les conditions minimales de tout contrôle, correspond son caractère idéologique et politique : catégorie de classement, elle ouvre le champ à un contrôle de ce qui lui a été subsumé, soumission qui est le premier indice d'un pouvoir qui s'installe. Mais à cette fonction s'en ajoute une autre de mystification, l'universel sert de support logique/ontologique à la catégorie politique de l'État, il sert de couverture aux intérêts particuliers qui y sont investis, il est le moyen d'un anonymat dont se recouvre un point de vue particulier. Valeur régulatrice de l'économie du pouvoir, puissance première de légitimation, sa suppression et sa critique radicale entame le procès de mise à mort du pouvoir et de son ordre. Le principe an-archique dévalue cette valeur de sens en découvrant derrière l'universalité affirmée de l'universel la particularité d'un point de vue, la partialité d'une prise de position, prise de position pour une fiction qui n'est jamais innocente mais sert toujours des intérêts déterminés, ceux d'un pouvoir présent ou à venir. C'est le maintien de cette valeur de sens qui a bloqué, dans l'idéalisme allemand, l'élévation de la nouvelle conception de la subjectivité à sa véritable radicalité. L'universel a la même fonction stabilisatrice que la positivité. Il est dans l'ordre des rapports sociaux ce qu'est la positivité dans l'ordre des rapports au monde. Universalité et positivité sont des qualités qui expriment l'existence d'une transcendance, qui ont toujours une fonction immunisante par rapport à toute mise en question (ce qui énonce une indépendance par rapport au sujet ne saurait être véritablement mis en question par celui-ci). C'est à ne pas avoir reconnu cette parenté ontologico-politique entre l'universalité et la positivité que l'idéalisme allemand s'est interdit de conduire à son terme sa critique de la métaphysique : il a continué à voir dans l'universel une valeur

d'émancipation qu'on pouvait opposer à une positivité porteuse de l'aliénation ; la loi morale chez Kant, le *sollen* de Fichte, l'État chez Hegel sont les marques de la soumission de la subjectivité à la norme de l'universalité.

Aussi si la réalisation de l'autonomie est réalisation des conditions d'impossibilité du pouvoir et si tout pouvoir s'autorise toujours d'un universel, c'est toute possibilité de position de l'universel qu'il s'agit d'interdire. C'est pourquoi la pensée de la révolution se laisse définir comme une lutte contre la métaphysique de l'universel.

On trouve une première approximation de la différence entre révolution portée par la volonté politique de fonder un ordre et la révolution an-archique dans une distinction faite par Marx entre révolution politique dont « le point de vue est celui de l'État » et « révolution sociale » qui est « protestation de l'homme contre sa vie inhumaine ». Différence que le marxisme n'a jamais pratiquée préférant s'installer de façon unilatérale et massive du côté des révolutions politiques en développant le projet révolutionnaire sous le schème de l'instauration d'un ordre, de la fondation d'une nouvelle société, visée fondatrice qui ne peut être que la visée d'un sujet dont le point de vue est celui de l'État. Lénine est à nouveau le meilleur exemple de ce modèle de pensée qui se condamne à développer l'aporie révolutionnaire, aporie de vouloir abolir, penser la disparition du pouvoir du point de vue même du pouvoir, visée absolument contradictoire s'il est vrai que le seul point de vue possible du pouvoir, le seul qu'il puisse assumer est celui de sa reproduction, toujours élargie, de sa toujours plus grande majoration.

C'est contre un tel détournement des fins révolutionnaires que se définit le communisme comme concept recteur de la pensée an-archique, pensée qui définit quant à elle un individualisme radical qui n'est pas plus retranscription de l'utopie libérale du marché qu'il ne vise la fondation d'une société idéale. Pensée de l'individu, la pensée communiste ne s'inscrit plus dans la problématique des rapports entre société civile et État, du juste équilibre entre ces deux puissances, elle vise au contraire la suppression de la sphère de l'économie comme celle de la politique. Ainsi lorsque Marx dans la *Question Juive* affirme que

l'individu « dans l'état politique accompli, mène une vie double, une vie qui se passe dans la communauté politique où il se considère comme un être universel, un être générique, et une vie qui se passe dans la société civile où il travaille comme homme privé » (Werke T1 p. 355), il ne vise pas, en opposition à cette dichotomie, la réalisation de l'universel qu'Hegel n'aurait atteinte que de façon formelle. Par delà la terminologie qui brouille la signification concrète de la visée pratique qui commande tout le mouvement de pensée de Marx lorsqu'il parle d'universalisation de l'homme au niveau de sa vie empirique immédiate, universalisation qu'il lie d'une part à la disparition de l'État, du politique comme sphère séparée, et de l'autre de l'économie comme abolition du travail, cette revendication que la « substance de l'État devienne la vie même des individus » n'aboutit pas à un hyperhégélianisme conduisant à un totalitarisme politique, mais à la destruction sans reste de toute position d'une division interne au sujet. La substance de l'État à réaliser est ici la liberté, l'autonomie réalisée. La revendication de Marx est la revendication d'une réalisation de l'autonomie qui ne s'effectue plus de façon illusoire dans une sphère séparée de la vie concrète et pratique de l'individu, mais dans le mouvement de base de cette vie. Retour de l'autonomie à soi dans la critique destructive de tous les fétiches que construit le monde politique. S'il y donc rien, chez Marx, critique de la séparation et de l'opacité sociale, si les divisions entre société civile et État, entre citoyen et bourgeois occupent bien sa pensée, ce n'est pas au nom de l'établissement d'une communauté idéale, mais au nom de la division qui habite le sujet, de la séparation qui déchire l'individu, de la schizophrénie qui le déchire et le dévore et dont la sphère politique est la mise en scène exemplaire. Aussi la communauté que réalise le communisme n'est pas comme telle sa fin. La communauté n'est pas fin pour elle-même, elle ne peut plus définir l'objet qui normalise le mouvement de la révolution et lui assigne ses finalités positives, elle n'est plus que résultat. L'être-ensemble des individus ne se pose plus par rapport aux individus comme un *apriori*, une finalité donnant à son mouvement sa loi. Il est résultat *a posteriori* de la multiplicité des mouvements autonomes de chacun des sujets²⁵. Il

25. « Tout repose sur l'individu remarque G. Haascher au terme de son livre dans la société communiste : c'est lui qui institue, spontanément et à partir de soi, de sa nature, de son

n'est plus l'a-priori qui fixe l'ordre des finalités de chaque pratique individuelle (renvoyant alors l'individu à la forme d'individu moyen d'une fin le transcendant et faisant retomber la révolution dans le domaine de l'hétéronomie), mais effet a-posteriori de l'infinité des libertés monadiques qui n'ont plus pour fin que le maintien de leur libre mouvement²⁶. Ainsi la « production » révolutionnaire du nouveau sujet vise une subjectivité/individualité qui ne ménage plus dans le sujet de division où le pouvoir puisse trouver possibilité d'exercer sa puissance, vise à détruire dans le sujet toute surface possible d'inscription du pouvoir. Il ne s'agira donc pas pour la révolution de construire un espace transparent, de produire une transparence de la société à elle-même mais de rendre opaque l'espace social au point qu'aucun pouvoir ne puisse plus avoir de prise, que toute volonté d'instauration d'un pouvoir soit réduite à l'échec, à une tentative absurde de maîtrise de ce qui ne se laisse plus soumettre à l'hétéronomie mais se définit toujours comme la fin suprême et a pour finalité la reproduction de son existence comme autonomie.

Processus de destructuration sans fin, de différenciation toujours continuée, règne de la différence réalisée contre le règne de l'identité, de la multiple irréductible contre celui de l'unité accomplie, règne de l'ouverture jamais clôturable qui renvoie alors l'angoisse de la dispersion à son vrai lieu d'origine, non pas la société qui serait menacée d'entropie, mais celui du pouvoir pour qui la dispersion est signe de son impuissance, équivaut à sa perte de réalité et est son principe de mort.

Maison des Sciences de l'Homme
Paris

fonds le plus intime, le lien social, sans que celui-ci doive être assigné à une transcendance quelconque : l'individu est l'universel, aucune altérité ne le commande du dehors, ne l'extériorise ou ne le met à distance de soi, le forçant par là même à se chercher aux confins de son monde . . . Sublimation radicale de l'individu, devenu par la même proprement infini » (op. cit. p. 290). Contrairement à la thèse de Haarscher pour qui une telle perspective ne peut être tracée qu'au prix d'une décorporéisation totale de l'individu, nous y voyons le mouvement d'une réappropriation possible de son corps perdu, aliéné dans le mouvement d'une activité qui signifie, à travers la vente de la force de travail et sa contrainte, sa dépossession, son aliénation au pouvoir étranger d'un autre qui se donne le droit de déterminer sa liberté.

26. Excerpts from James MILL's Elements of political Economy Early Writings Marx The Pelican Marx's Library, p. 265.

BIBLIOGRAPHIE

- M. RUBEL, *Marx critique du marxisme*. Payot, 1976.
- G.W.F. HEGEL, *La science de la logique*. Trad. de V. Jankelevitch, Aubier.
- J.L. PETIT, *Du travail vivant au système des actions*, Seuil, 1980.
- J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Seuil.
- J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit.
- R. SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*. Seuil, 1982.
- A. NEGRI, *Marx au delà de Marx*. C. Bourgeois, 1979.
- M. HENRY, *Marx*. Gallimard, 1974.
- T. MEYER, *Zwiespalt . . .* Scriptor Verlag, 1973.
- A. FRÄNTZKI, *Der misverstandene Marx*. Verlag O. Nesde 1980.
- M. LANGE, *Das Arbeitsprinzip*. VERLAG Ullstein, 1980.
- G. LEBRUN, *Kant ou la fin de la métaphysique*. A. Colin, Paris 1970.
- G. LEBRUN, *La patience du concept*. Gallimard, 1972.
- A. JAULIN, *La peau du marxisme*. Éditions TER, 1979.
- J.L. NANCY, *Rejouer le politique*. Éditions Galilée, 1980.
- GORZ, *Adieu au prolétariat*, Seuil, 1980.
- M. RAYAN, *Marxism and deconstruction*. The Johns Hopkins University Press, 1982.
- ROSANVALLON, *L'âge de l'autogestion*. Seuil.
- ROSANVALLON, *L'âge de l'autogestion*. Seuil, 1976.
- G. HAARSCHER, *L'ontologie de Marx*. Éditions de l'Université de Bruxelles.
- M. RUBEL, *Marx critique du marxisme*. Payot, 1976.
- M. RUBEL, *Pages de Karl Marx*. Payot.

Note de la rédaction

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203260ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203260ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1984). Note de la rédaction. *Philosophiques*, 11 (2), 335–335.

<https://doi.org/10.7202/203260ar>

ÉGALITÉ, JUSTICE ET DIFFÉRENCE

NOTE DE LA RÉDACTION

Dans notre numéro précédent (Vol. XI, numéro 1, Avril 1984), nous avons présenté à nos lecteurs les quatre premiers d'une série de neuf textes produits par les membres d'une équipe de recherche travaillant au département de philosophie de l'Université de Montréal, sur le thème général de *Égalité, justice et différence*. Nous publions ici les cinq autres textes de la série.

Le rapport masse-élite comme modèle canonique de la dialectique sociale

Christiane Gohier

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203261ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gohier, C. (1984). Le rapport masse-élite comme modèle canonique de la dialectique sociale. *Philosophiques*, 11 (2), 337-348.

<https://doi.org/10.7202/203261ar>

Résumé de l'article

L'étude des rapports sociaux entre les hommes permet de dégager un invariant structurel des sociétés avec accumulation : le fait de la domination économique-socio-politique d'un petit nombre parmi les hommes sur le plus grand nombre. Qu'il s'agisse du couple maître-esclave dans la société grecque, seigneur-serf dans la société féodale ou dominant-dominé dans la société capitaliste, le rapport reste le même : quelques-uns seulement parmi les hommes ont pouvoir sur la masse. La société postindustrielle n'échappe pas à la règle. Elle réitère le même modèle de rapports sociaux sous la forme de la domination d'une élite d'intellectuels sur une masse anonyme.

LE RAPPORT MASSE-ÉLITE COMME MODÈLE CANONIQUE DE LA DIALECTIQUE SOCIALE

par Christiane Gohier

RÉSUMÉ. L'étude des rapports sociaux entre les hommes permet de dégager un invariant structurel des sociétés avec accumulation : le fait de la domination économique-socio-politique d'un petit nombre parmi les hommes sur le plus grand nombre. Qu'il s'agisse du couple maître-esclave dans la société grecque, seigneur-serf dans la société féodale ou dominant-dominé dans la société capitaliste, le rapport reste le même : quelques-uns seulement parmi les hommes ont pouvoir sur la masse. La société post-industrielle n'échappe pas à la règle. Elle réitère le même modèle de rapports sociaux sous la forme de la domination d'une élite d'intellectuels sur une masse anonyme.

ABSTRACT. The fact of an economic, social and political domination of a minority over the majority is an invariant of all societies of accumulation in the history of mankind. Whether it be the master and slave couple in the Greek City, the Lord and Serf duality in the Feudal society or the "dominant-dominé" division of the capitalist society, the relationship is built on the same pattern : only a few men have power over the mass. The postindustrial or "programmed" society duplicates the same pattern of the domination of an Elite of Intellectuals over an anonymous mass.

Notre analyse du rapport Masse-Élite s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur les théories de l'égalité. Elle a pour objet spécifique l'étude des rapports sociaux entre les hommes et pour paramètre, le concept d'égalité sociale.

I- QUESTION DE MÉTHODE OU MISE EN PLACE DES PRÉSUPPOSÉS THÉORIQUES QUI SOUS-TENDENT L'ANALYSE.

Pour définir et mesurer l'égalité sociale, nous nous servirons de la règle de distribution égalitaire de F.E. Oppenheim. Le choix de cette règle repose sur sa valeur fonctionnelle en tant

que règle-paramètre qui se veut descriptive plutôt que normative¹, à savoir :

With respect to a given initial distribution, a rule of redistribution is then more egalitarian, the smaller the difference between the percentage holdings at the end in comparison with the difference at the start.²

En fonction de cette règle de distribution, la définition de l'égalitarisme retenue par Oppenheim sera le « partage équitable des biens de la communauté entre le plus grand nombre » ("Equal shares to a relatively large group"³). Ce partage suppose une redistribution économique et, conséquemment, l'égalité par rapport au statut, aux privilèges et aux avantages sociaux qui en découlent.

II- QUESTION : LES RAPPORTS SOCIAUX ENTRE LES HOMMES SONT-ILS ÉGALITAIRES ?

Thèse : Pour une théorie de l'inégalité

Disons, hypothèse : Les structures politico-économiques des sociétés avec État engendrent invariablement des rapports sociaux inégalitaires entre les hommes.

Le champ d'applicabilité de la théorie de l'inégalité sociale se limite aux sociétés avec État, c'est-à-dire où la structure économique est celle de l'accumulation et le pouvoir organisé politiquement et économiquement. Les sociétés dites primitives, à économie collective — sans accumulation — sont donc exclues du champ d'applicabilité de la théorie car la redistribution des biens et le partage des tâches y sont plus égalitaires.

Reprenant à son compte les travaux ethnologiques de Pierre Clastres, François Châtelet montre bien que ce type de société n'engendre pas le rapport de domination des sociétés avec État.

-
1. Nous ne reprendrons pas ici tout le débat entourant la question du descriptif et du normatif. Partant du principe que nous ne nous situons jamais dans le descriptif pur, la règle de Oppenheim est dite descriptive au sens où elle pose une *mesure descriptive* qui va dans le sens de la prise en considération numérique des acteurs sociaux (le plus grand nombre), par opposition à un jugement de valeur purement normatif, de type méritocratique, par exemple.
 2. Felix E. Oppenheim, "Egalitarianism as a descriptive concept", *American Philosophical Quarterly*, Volume 7, Number 2, April 1970, pp. 143 à 152, page 150.
 3. *Ibid.*, page 149.

Le chef, bien qu'il chapeaute l'organisation sociale, se voit doté d'un statut très particulier :

Celle-ci [la société primitive] sans État implique en premier lieu un statut de la chefferie qui est, par essence, différent de ce que nous appelons pouvoir ou domination politique. Car il y a un chef, mais il ne préfigure en aucune manière les despotes. Il intervient pour réduire les conflits entre individus ou entre parentés ; et sa parole dit le consensus. Cependant son intervention n'est pas pouvoir au sens où y serait incluse une force de coercition ; sa parole n'est pas celle de la loi (. . .). Bref, il est au service de la communauté.⁴

Dans le cas des sociétés avec État, où il y a structure d'accumulation, il y a combat pour l'accumulation et la classe sociale qui s'approprie le surproduit social tend à assurer la conservation et la défense de ses intérêts en consolidant politiquement son pouvoir économique.

Nous entendons par « classe sociale », un groupe d'individus dans une société « x » ayant un vécu économique et culturel tel qu'il découpe un réseau de valeurs « y » dans un champ culturel « z » : son idéologie. Chaque classe sociale produit son idéologie comme si elle définissait l'ensemble des représentations possibles dans le champ culturel (z) à une époque donnée, alors qu'elle n'en découpe qu'une partie (y). En fait, apparaît ici la question — déjà inscrite chez Marx — de la prétention de l'idéologie dominante à la représentation universelle. Nous étendons simplement le champ d'applicabilité du concept de la fausse représentation à toute idéologie.⁵

L'appropriation de l'accumulation par une classe sociale donnée explique l'instauration des rapports inégalitaires entre les hommes. La classe sociale au pouvoir tend en effet à défendre ses intérêts plutôt que les intérêts de la majorité et assure le maintien de son pouvoir par une élite dirigeante, élite qui est elle-même une caste à l'intérieur d'une élite qui est une classe. Cette élite dirigeante se voit gratifiée des privilèges économiques qui découlent de la possession du surproduit social et des pri-

4. *Les Idéologies*, sous la direction de François Châtelet et Gérard Mairet, Tome I : *Des Pharaons à Charlemagne*, Marabout Université, 1981 ; F. Châtelet, page 21.

5. Sur toute cette question de l'idéologie, voir Alain Touraine, *Production de la société*, Seuil, Paris 1973, plus spécifiquement le chapitre I portant sur « l'historicité ».

vilèges sociaux qui découlent de sa conservation au niveau politique. Conséquence : L'exercice de la domination sociale se fait toujours par le petit nombre sur le plus grand nombre.

III- VÉRIFICATION HISTORIQUE DE L'HYPOTHÈSE.

« La dialectique historique est la dialectique du Maître et de l'Esclave » (Alexandre Kojève commentant Hegel)⁶.

Les couples paradigmatiques Maître-Esclave, Seigneur-Serf, Dominant-Dominé, Masse-Élite sont les témoins linguistiques d'une constante dans la dialectique historique, à savoir : la domination de l'homme par l'homme, plus spécifiquement celle du pouvoir qu'exerce le petit nombre sur le plus grand.

De la cité grecque à la société capitaliste monopolistique en passant par la société féodale, le modèle se perpétue. Il s'agit de poser les couples antagonistes pour le voir.

Société	Dominant	Dominé
Cité grecque	Maître (homme libre)	Esclave (asservi, dont la vie a été conservée).
Société féodale	Seigneur (maître, possesseur d'un fief)	Serf (de « servus », esclave, dépendant du maître).
Société capitaliste	Dominant (maître, exploiteur)	Dominé (maîtrisé, exploité).
Capitalisme monopolistique et socialisme	Élite (celui qui est choisi, qui se distingue du commun ; exception)	Masse (peuple, commun ; majorité).

Le tableau se termine sur les sociétés techno-bureaucratiques

6. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, N.R.F., Gallimard, 1947, page 16. En fait, Kojève commente assez librement le texte de Hegel ici. Dans *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction par Jean Hyppolite (Aubier, Montaigne) ; nous trouvons posée la dialectique du Maître et de l'Esclave comme moment de la reconnaissance de soi par l'autre, cet autre à supprimer tout en le conservant pour atteindre dans un dernier moment la conscience de soi authentique : « Ils se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement » (p. 157). L'esclave y parvient par son travail, par la formation de l'objet (indépendant), « la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant comme intuition de soi-même » (p. 165). Et c'est ici que l'être-pour-soi se réintègre vraiment « dans la formation l'être-pour-soi devient son propre être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi » (p. 165). En ce sens on pourrait dire que c'est l'esclave qui fait réellement advenir l'être-pour-soi . . . C'est en ce sens qu'on peut dire que Hegel pose la première figure de la dialectique historique du Maître et de l'Esclave comme pôles irréductibles mais nécessaires de la dialectique sociale.

capitalistes monopolistiques et socialistes telles que nous les connaissons. Elles sont de plus en plus dirigées par « l'intelligentsia » : élite intellectuelle possédant le monopole du savoir, du capital culturel.

Cette « élite monopolisatrice » se retrouve dans les autres types de société. Dans tous les cas, une partie des hommes (le plus grand nombre) n'a pas accès au lieu gardé du cumul (des privilèges, des richesses, du savoir) qui fonde le pouvoir économique et politique.

L'esclave est aliéné de sa liberté (statut d'homme libre) ; le travailleur, du produit de son travail et la masse, du haut savoir.

Si nous appliquons la règle de distribution égalitarienne de Oppenheim à ces divers types de sociétés (avec État), nous constatons que celles-ci sont inégalitaires. Au lieu de réduire les écarts économiques et sociaux entre les différentes classes sociales, comme le veut la règle de Oppenheim, les sociétés avec État tendent au contraire à justifier et à légitimer les écarts sociaux réels par le discours de l'idéologie dominante qui revêt le masque — théâtre de la fausse représentation — de l'universalité.

Le rapport inégalitaire est ainsi fondé et maintenu par les mécanismes intrinsèques à l'exercice même du pouvoir et à sa conservation : défense des intérêts d'un petit nombre qui tend à reproduire les conditions qui permettent l'exercice de sa domination.

Au lieu du partage équitable entre le plus grand nombre, on assiste à la domination économique et sociale du petit nombre sur le plus grand nombre soit, le rapport inégalitaire comme constante de la dialectique sociale dans les sociétés avec État ou

IV- LE RAPPORT MASSE-ÉLITE COMME MODÈLE CANONIQUE DE LA DIALECTIQUE SOCIALE.

Nous avons choisi le couple paradigmatique « Masse-Élite » pour désigner le rapport invariant de domination sociale parce qu'il souligne bien, croyons-nous, l'aspect privilégié du dominant (élite) et le fait de la domination du plus petit nombre sur

le plus grand (masse). De plus, c'est celui qui, selon nous, désigne le mieux les rapports de domination qui tendent à s'instaurer dans la société contemporaine — ce que nous verrons un peu plus loin. Reste à voir comment, avec ce rapport de domination, penser la dialectique sociale ou comment, dans les sociétés avec État, le rapport de domination Masse-Élite est un rapport dialectique nécessaire à la transformation de la société.

C'est avec Hegel qu'apparaît la première figure de la dialectique historique du Maître et de l'Esclave, à partir de leur rapport réciproque et nécessaire. Marx, pour sa part, reprend le concept de dialectique dans une conception matérialiste de l'histoire où l'esclave (le prolétariat) devient la figure messianique, représentant les intérêts universels, qui supprimera le maître (la bourgeoisie) et instaurera la société égalitaire, sans classe.

Après Marx, la vision historiciste des orientations téléologiques de l'humanité s'estompe.

Nietzsche, bien qu'il annonce le Surhomme, thématise la volonté de puissance aussi bien pour l'opprimé que pour l'opprimeur :

S'il s'avérait que dans cette « volonté de morale » même ne se camoufle que cette « volonté de puissance-ci », que haine et mépris ne sont aussi qu'un vouloir de puissance, l'opprimé s'apercevrait qu'il se tient sur le *même terrain* que l'opprimeur et qu'il n'a aucun *privilège*, aucune *position supérieure* devant lui.⁷

Il annonce ainsi la perspective contemporaine de la dialectique des rapports sociaux entre le dominant et le dominé où, sous certaines conditions, l'un se transforme en l'autre sans que jamais disparaisse le rapport de domination.

Telle est la conception de la dialectique sociale thématisée par plusieurs sociologues contemporains, notamment par A. Touraine et A.W. Gouldner.

Vision pessimiste des rapports sociaux, dira-t-on ? Oui et non puisque, selon Touraine, cette dialectique assure la transformation continuelle de la société. Par une stratégie d'opposition constante au pouvoir en place (quel qu'il soit), par les

7. Nietzsche, F., *Fragments Posthumes*, « Le Nihilisme Européen », Juin 1887, VIII' 5(71)₉.

changements de classe (idéologie) au pouvoir et surtout par les mouvements sociaux de contestation dans la société civile (groupuscules de gauche, écologistes . . .) dont l'enjeu n'est pas le pouvoir, on empêche la « rigidification » des structures de la classe au pouvoir, partant, son hégémonie, sa tendance au fascisme et au totalitarisme. On assure également, par le fait même, une transformation constante de la société.

Gouldner dira en substance la même chose en parlant de la Nouvelle Classe au pouvoir ou plutôt de celle qui tend à prendre le pouvoir, soit la nouvelle intelligentsia composés d'intellectuels et de technologues. Cette nouvelle classe représente, sous certains aspects, des intérêts universels . . . du moins jusqu'à ce qu'elle accède définitivement au pouvoir et cherche à le consolider. C'est ce que nous verrons maintenant.

V- VÉRIFICATION DE L'HYPOTHÈSE DANS L'ANALYSE DES RAPPORTS SOCIAUX INSTITUÉS DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE.

A) Retrouvons-nous le rapport Masse-Élite dans la société contemporaine ? Quelle forme prend-il ?

Pour A.W. Gouldner, il y a une montée de la classe des intellectuels comme nouvelle classe au pouvoir.⁸ Cette nouvelle classe est composée d'une intelligentsia technologique ("technical") et des intellectuels humanistes (Intellectuels critiques, qui ont des visées émancipatrices et décident du projet téléologique de la société).

Gouldner, d'accord avec Lourau, pose deux jalons historiques marquant l'apparition de la notion d'intellectuels :

The very term "intelligenty" was used in Russia during the 1860s to refer to a self-conscious elite of the well educated characterized by critical tendencies toward the status quo ; the term "intellectuals" came into vogue through the *Manifesto of Intellectuals* protesting the French government's persecution of Dreyfuss.⁹

8. Nous assistons depuis quelques années à une prolifération d'ouvrages concernant l'intellectuel et le pouvoir. Nous pensons plus particulièrement ici aux ouvrages de G. Konrad et I. Szelenyi, *La marche au pouvoir des intellectuels* (Paris, Seuil, 1979), de René Lourau, *Le lapsus des intellectuels* (Paris, « Réflexion faite », Privat, 1981) et de Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France* (Paris, Ramsay, 1980).

9. Gouldner, A.W., "The New Class Project II", *Theory and society*, vol. 6, no. 3, november 1978, p. 343 à 389, page 354.

La formation des intellectuels comme classe sociale ne s'explique cependant que par la structure politico-économique d'une société techno-bureaucratique où la thésaurisation du savoir comme capital culturel permet l'accession au pouvoir par la possession ou encore le contrôle des moyens de production. Les intellectuels utilisent leur savoir comme valeur d'échange monnayable en tant que force productive d'une société technologisée et informatisée.

Dans la société techno-bureaucratique capitaliste monopolistique que nous connaissons, l'intellectuel détient le pouvoir politique (représentation au sein du gouvernement et influence sur l'idéologie des partis politiques) ; l'intellectuel gère également de plus en plus l'économie en utilisant son pouvoir de décisions dans les grandes entreprises.

Dans la société techno-bureaucratique socialiste des pays de l'est, l'intellectuel possède à la fois le pouvoir politique et économique. L'État, par l'intermédiaire du parti, décide des orientations téléologiques de la société et de la redistribution des biens.

Pour Gouldner, la croissance de l'État est profitable aux intellectuels, car c'est à travers lui que leur savoir peut prendre forme de pouvoir.

B) Cette nouvelle classe reproduit-elle le rapport de domination Masse-Élite dans son sens fort ou est-elle plus universelle ? Représente-t-elle les intérêts de la « masse » ?

Gouldner nous dit que cette "New Class" est une classe universelle imparfaite ("flawed").

UNIVERSELLE parce que

1. Elle est internationale. C'est la plus cosmopolite des élites. Son langage est international : C'est le "CCD" (critical and careful discourse) que tout intellectuel peut comprendre.
2. Elle prétend que son idéologie est neutre, non partisane (ce qui est le propre de toute légitimation politique) : une idéologie de la technologie et de la science, « apolitique ».

The new ideology holds that productivity depends primarily on science and technology and that the society problems are solvable on a technological basis and with the use of educationally acquired technical competence.¹⁰

3. L'accès au pouvoir ne dépend pas de la richesse ou du statut social de la personne. En principe, le savoir est accessible à tout le monde.

4. Comme son pouvoir réside dans le savoir, la communication (écrite ou orale) est son bastion ; son intérêt est donc de contrer toute censure, ce qui représente un intérêt émancipateur pour la masse également en rendant possible l'exercice public de la raison critique.

5. Ses intérêts vont plus dans le sens d'améliorer ses conditions de travail que d'obtenir une rémunération plus élevée (réduction du temps de travail, par exemple) ; elle préfigure ainsi la cessation du travail aliéné. En plus, elle porte attention à l'environnement au sens large du terme — souci écologique —, ce qui profite également à tous. Mais, en même temps, elle est *ÉLITISTE* puisque :

1. Le capital culturel du "CCD" est réservé seulement à quelques-uns. Les intellectuels possèdent un savoir quantitativement et qualitativement plus grand que celui de la « masse ».

2. Les intellectuels ne valorisent que leur propre culture et non celle du simple ouvrier.

3. La réduction du temps de travail et des temps contraints est une auto-réduction du temps de travail qui ne concerne que la classe des intellectuels.

4. Le cosmopolitisme des intellectuels signifie-t-il une représentation des intérêts universels ? Pourquoi ne serait-il pas plutôt la menace d'une coalition inter-nationale de la classe des intellectuels et l'indice d'un pouvoir monopolistique mondial dont la force et l'homogénéité seraient encore plus à craindre pour la Masse (Exemple : la commission trilatérale . . .) ?

10. Gouldner, A.W., "The New Classe Project I", *Theory and society*, vol. 6, no. 2, september 1978, p. 153 à 203, page 174.

En fait, la nouvelle classe est une bourgeoisie culturelle. "The New Class (. . .) appropriates privately the advantages of an historically and collectively produced cultural capital"¹¹.

Reste à répondre à la question de savoir si cette élite intellectuelle entretient des rapports plus égalitaires avec la masse que dans le cas des rapports de domination les plus forts (Maître-Esclave, par exemple).

Prenons à nouveau la règle de distribution égalitarienne de F.E. Oppenheim, soit : "With respect to a given initial distribution, a rule of redistribution is then more egalitarian, the smaller the difference between the percentage holdings at the end in comparison with the difference at the start".

En fonction de cette règle, la nouvelle classe est plus égalitaire en ce qui concerne tout ce qui se rapporte à la "old-moneyed class" : quand il s'agit d'enlever ou de réduire les revenus ou privilèges de celle-ci. Mais elle est anti-égalitarienne au sens où elle demande des avantages de guilde spéciaux (le pouvoir politique et des revenus particuliers) sur la base de la possession du capital culturel qu'elle ne redistribue pas également à tous (entre en jeu ici toute la problématique de la démocratisation du savoir).

Les intellectuels reproduisent alors ce que René Lourau nomme la « disjonction de Lénine », c'est-à-dire la distinction entre le socialisme et le mouvement ouvrier, l'intellectuel ayant le privilège de la conscience révolutionnaire et le rôle d'éducateur par rapport au prolétariat. L'intellectuel va chercher ses appuis dans la masse mais tend à défendre ses seuls intérêts lorsqu'il accède au pouvoir.

La nouvelle intelligentsia réitère donc le modèle Masse-Élite dans son rapport au pouvoir dans une société où l'espace public est de plus en plus déserté par une Foule Anonyme, apolitique et informe : la Masse.

Pour Gouldner, cependant, l'ascension au pouvoir de la classe des intellectuels représente un moindre mal pour la masse, car celle-ci tend et tendra à représenter les intérêts de la majorité

11. *Ibid.*, page 169.

jusqu'à ce qu'elle puisse consolider son pouvoir. Or, cette ascension est longue : elle se modèle sur la révolution bourgeoise :

It will have hundred of years of development, will consolidate itself through a Reformation, and have the time thoroughly to establish its own characteristic modes of production before they cap their rise with all the trappings of political authority.¹²

VI- EN GUISE DE CONCLUSION

La société contemporaine, dans les deux grandes figures démocratiques (de type libéral et socialiste) qui la définissent réitère le modèle de domination Masse-Élite.

Selon la règle de redistribution de Oppenheim, la démocratie de type libéral est égalitaire, mais en partie seulement. Face aux inégalités sociales de départ, on assure aux démunis la satisfaction de besoins essentiels : il y a donc une redistribution plus égalitaire des biens. Cependant, dans un troisième temps, entre en jeu un concept de redistribution inégalitaire, normatif plutôt que descriptif, à savoir la redistribution « à chacun selon son mérite » ou la redistribution de type méritocratique.

En outre, en devenant de plus en plus monopolistique, le capitalisme tend à accroître l'écart entre les différentes classes sociales. Enfin, les intellectuels en tant que "New Class" — si cette hypothèse est avérée — réitèrent aussi le rapport de domination Masse-Élite.

Quant à la démocratie de type socialiste, elle est aussi en partie égalitaire et en partie inégalitaire. Il y a redistribution des biens, mais pas nécessairement dans un partage équitable entre tous, comme le veut la théorie et, surtout, ce pouvoir de redistribution appartient à une classe sociale, celle formée par les intellectuels du parti, qui bénéficient d'avantages sociaux inhérents au pouvoir de décision. Ces intellectuels réitèrent eux aussi le modèle de domination du petit nombre sur le plus grand nombre.

En résumé, deux constatations ressortent de notre analyse, à savoir que : Les systèmes de type démocratique ne sont pas

12. *Ibid.*, page 180.

nécessairement égalitaires et que le modèle contemporain des rapports sociaux Masse (Peuple) — Élite (Intellectuels) reproduit le modèle de domination du plus petit nombre sur le plus grand.

Pour conclure, disons que la dialectique du Maître et de l'Esclave est une dialectique historique dont les deux pôles irréductibles sont nécessaires à l'interaction sociétale et à la transformation de la société. Mais cette dialectique sous-tend un modèle de domination Masse-Élite qui reproduit invariablement un rapport inégalitaire entre les hommes, ce, dans toutes les sociétés avec État.

The Communist Manifesto had held that the history of all hitherto existing society was the history of class struggles : free-man and slave, patrician and plebian, lord and serf, guildmaster and journeyman, and, then, bourgeoisie and proletariat. In this series, however, there was one unspoken regularity : the slaves did not succeed the masters, the plebians did not vanquish the patricians, the serfs did not overthrow the lords, and the journeymen did not triumph over the guildmasters. *The lowliest class never came to power.* Nor does it seem likely to now.¹³

Pour une théorie de l'inégalité . . .

Département de philosophie
Université de Montréal

13. Gouldner, A.W., "The New Class Project II", *op. cit.*, page 386.

Note sur la syntaxe et la sémantique du concept d'égalité

Yvon Gauthier

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203262ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203262ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Gauthier, Y. (1984). Note sur la syntaxe et la sémantique du concept d'égalité. *Philosophiques*, 11 (2), 349–352. <https://doi.org/10.7202/203262ar>

Résumé de l'article

Dans cette note, nous étudions la structure logique de la notion d'égalité. Après avoir présenté divers concepts connexes à la notion d'égalité, nous suggérons que les notions de propriétés homotopiques et de propriétés hétérotopiques constituent le support logique et sémantique d'une théorie de l'égalité qui aille au-delà de la pure analyse syntaxique des concepts.

NOTE SUR LA SYNTAXE ET LA SÉMANTIQUE DU CONCEPT D'ÉGALITÉ

par Yvon Gauthier

RÉSUMÉ. Dans cette note, nous étudions la structure logique de la notion d'égalité. Après avoir présenté divers concepts connexes à la notion d'égalité, nous suggérons que les notions de propriétés homotopiques et de propriétés hétérotopiques constituent le support logique et sémantique d'une théorie de l'égalité qui aille au-delà de la pure analyse syntaxique des concepts.

ABSTRACT. In this note, we examine the logical structure of the notion of equality. After having introduced the various concepts which are traditionally linked with the notion of equality, extensional and intensional equality, we suggest that the notion of homotopic versus heterotopic properties constitute the logico-semantic basis for a theory of equality beyond the mere syntactical analysis of the relevant concepts.

Je m'intéresse dans l'exposé qui suit à la structure formelle du concept d'égalité. Par syntaxe, j'entends l'analyse grammaticale des usages du concept d'égalité et par sémantique l'étude des diverses interprétations auxquelles donne lieu le même concept d'égalité. J'ignore pour l'instant la pragmatique qui s'occupe des contextes multiples où s'inscrivent les usages et qui légitiment les interprétations.

Puisque mon propos est uniquement formel, je ne m'attacherai pas à l'examen des usages existant dans la littérature sur l'égalité et à leurs interprétations, mais je veux proposer plutôt une approche logico-formelle qui, il me semble, n'a pas été suffisamment exploitée jusqu'ici dans les débats sur l'égalité. Il est vrai que les usages variés du concept ou du terme d'égalité dans les débats contemporains renvoient chaque fois à des situations concrètes — égalité des hommes entre eux, égalité hommes-femmes, égalité des races, égalité des citoyens devant la loi,

égalité des chances, égalité des sexes, etc . . . mais si une entente tacite permet de penser que le terme d'égalité a le même sens ou au moins les mêmes constantes qui lui confèrent en quelque sorte une invariance sémantique, on est en droit de se demander quel est le contenu le plus général du concept d'égalité.

Je propose de distinguer égalité extensionnelle et égalité intensionnelle. Je laisse de côté le concept d'identité, qui, s'il a des propriétés logiques intéressantes, ne relève pas directement de la théorie de l'égalité, puisque l'identité réduit l'égalité à l'égalité d'un seul avec lui-même, $x = x$.

Je donne maintenant les propriétés formelles de l'égalité extensionnelle ; la définition en est :

$$X = Y \longleftrightarrow_{\text{def}} \text{Ax} (x \in X \longleftrightarrow x \in Y)$$

c'est-à-dire deux ensembles (ou deux classes) sont égaux, si et seulement si ils ont les mêmes membres. L'axiome d'extensionnalité en théorie des ensembles dit essentiellement la même chose

$$\text{Ax Ay} [\text{Az} (z \in x \longleftrightarrow z \in y) \longrightarrow x = y]$$

Cette notion d'égalité a les propriétés suivantes :

- a) réflexivité $\text{Ax} (x = x)$
- b) symétrie $(x = y) \longrightarrow (y = x)$
- c) transitivité $[(x = y) \wedge (y = z)] \longrightarrow (x = z)$
- d) substitutivité $\forall P(x) [P(x) \wedge x = x' \longrightarrow P(x')]$

La substitutivité de l'égalité découle de la définition de Leibniz « Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate ».

La notion d'égalité extensionnelle correspond donc à celle d'identité et on voit mal quelle utilité elle pourrait avoir pour le problème qui nous occupe.

L'égalité intensionnelle stipule que deux ensembles sont égaux s'ils ont, non les mêmes membres, mais les mêmes propriétés

$$X \equiv Y \longleftrightarrow_{\text{def}} \forall P (PX \longleftrightarrow PY)$$

Si le concept logico-mathématique d'égalité apparaît ici trop rigide, on peut néanmoins s'en inspirer pour formuler une

théorie moins abstraite de l'égalité. Il s'agit bien, lorsque l'on parle d'égalité au sens où l'entend la littérature de l'égalité, d'égalité des droits ou des propriétés ou plutôt de certaines propriétés et non pas de toutes les propriétés — on imagine mal par exemple qu'une femme réclame le droit d'être aussi forte physiquement qu'un homme ou qu'un criminel exige l'impunité absolue. L'inégalité de certaines propriétés naturelles, physiques, sociales ou culturelles n'est pas en question ici. C'est parce qu'il y a inégalité de certaines propriétés que nous pouvons penser l'égalité de certaines autres propriétés. Les propriétés qui ne sont pas de nature, je les appellerai homotopiques ; les autres, les propriétés dites de nature, hétérotopiques. «Homotopie» dans ce contexte signifie les droits ou les propriétés universelles qui ne sont pas liés à une condition concrète, à un lieu donné, à une époque mais répondent d'un idéal rationnel d'équivalenceur (ou d'équité axiologique). Formellement «équivalenceur» correspond ici à une relation d'équivalence

$$xRy$$

qui est réflexive, symétrique et transitive comme la relation d'égalité que nous avons vue plus haut. La notion de classe d'équivalence est cependant plus importante pour notre propos. Si l'on a une relation d'équivalence sur un ensemble donné X , nous avons

$$\hat{y} =_{\text{def}} (\forall z \in X : yRz) \quad \forall y \in X$$

Alors $\hat{y}$ est la classe d'équivalence de y . Ainsi nos propriétés homotopiques peuvent être considérées comme des classes d'équivalence de droits universels. Le charte des droits de l'homme remplit ce rôle. Mais l'égalité des sexes et l'égalité des races, par exemple, ont connu des avatars historiques qui sont le miroir brisé de l'idéal rationnel de l'équivalenceur. La rationalité est une tâche et non pas un état de fait ou un état de nature.

Dans ce sens, la problématique que nous avons introduite dans cette note, ne peut que suggérer de futures recherches sur le traitement formel des questions touchant l'égalité. En particulier, les notions de propriétés homotopiques et de propriétés hétérotopiques, tout en dépassant les limites étroites de la formulation logique, me paraissent porteuses d'avenir dans la mesure

où elles servent à distinguer plus finement ce qui relève de conventions régionales et largement arbitraires et les constructions principielles (philosophiques, éthiques, juridiques) qui vont au-delà des relativismes axiologiques. Ainsi, les propriétés homotopiques, une fois reconnues, permettraient-elles d'établir non seulement le lien de tous les droits fondamentaux (dont l'égalité) entre eux, mais aussi de garantir la continuité concrète, géométrique, de ces espaces courbes qui viennent se replier sur eux-mêmes, homotopiquement, comme des consciences, dans le point focal de l'unité.

Département de philosophie
Université de Montréal

Une alternance à l'exclusion : la dia-logie

Jacques-Bernard Roumanes

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203263ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203263ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roumanes, J.-B. (1984). Une alternance à l'exclusion : la dia-logie. *Philosophiques*, 11 (2), 353–372. <https://doi.org/10.7202/203263ar>

Résumé de l'article

L'individualisme exclusionniste versus le collectivisme massificateur, tel est le non-choix envers et contre lequel tente de se formaliser la problématique des théories de l'égalité, dans la perspective des rapports hommes-femmes. Face à cette signalée impasse, la dia-logie, avec son économie d'alternance, ouvre à une resémantisation de la dialectique et du monologisme qui la fonde.

UNE ALTERNATIVE À L'EXCLUSION : LA DIA-LOGIE*

par Jacques-Bernard Roumanes

RÉSUMÉ. L'individualisme exclusionniste versus le collectivisme massificateur, tel est le non-choix envers et contre lequel tente de se formaliser la problématique des théories de l'égalité, dans la perspective des rapports hommes-femmes. Face à cette signalée impasse, la dia-logie, avec son économie d'alternance, ouvre à une resémantisation de la dialectique et du monologisme qui la fonde.

ABSTRACT. Exclusionist individualism versus massifying collectivism, such is the non-choice against which the theories of equality in men-women relationships attempt to be formalised. Before this deadlock, dia-logie with its principle of alternation, bestows a new meaning upon dialectics and the monologism upon which it is based.

« Tous les massacres ont été accomplis par vertu, au nom de la religion vraie, du nationalisme légitime, de la politique idoine, de l'idéologie juste ; bref au nom du combat contre la vérité de l'autre . . . »

François Jacob¹

UNE ALTERNATIVE À L'EXCLUSION . . .

Fondée sur le principe d'exclusion — annexion de l'autre par l'un, la dynamique du système institutionnel apparaît à l'analyse d'une simplicité dérisoirement extrême : tout ramener au « même ». Tout, c'est-à-dire le monde complexe, les choses multiples et les (autres) êtres innombrables de ce monde à l'unité,

* Cet article utilise une économie répétitive dans le but d'éclairer au mieux l'orientation conceptuelle de certains contenus. On ne s'étonnera donc pas de retrouver en cours de développement la même idée déployée selon divers aspects de significations.

1. F. Jacob, *le jeu des possibles*, Paris, éd. du Seuil. 1981, p. 12.

à l'identité, à la même chose, à la même loi, à un seul Ordre, à un seul mot d'ordre, à un unique pouvoir : à un Centre Originnaire . . .

À l'inverse de l'univocité réifiante du principe d'exclusion, on observe la dynamique d'un échange alternatif des partenaires réels, où le pouvoir n'est plus un monopole exclusif, mais un trafic incessant, un légitime service de voirie, de police et de communication purement fonctionnel. Ce qu'il prétend être d'ailleurs, selon le slogan que résume le seul mot de : démocratie. Il s'agit donc pour nous, à partir de ces points, de théoriser sur un certain nombre de notions pouvant montrer le bien-fondé de préférer à ce principe d'exclusion un principe d'alternance. Ou plutôt, puisqu'ils sont déjà antagonistes dans la culture, de redonner la prépondérance au dernier, comme plus économique et plus réaliste.

*
**

Moi, le fils de millions de pères, je serai le père de millions de fils, dit superbement le poète. Et, pas plus pour procréer que simplement survivre ou même exister, il ne nous paraît pas pensable d'envisager, surtout logiquement, de se passer, de s'abstraire les uns des autres. Nous évoluons dans un monde qui s'impose à nous comme nécessairement commun quant à nos aspirations et besoins particuliers. Envisagée sous cet angle, toute prétention à l'exclusion et à l'univocité devrait apparaître — conduisant à la mort ou à l'aliénation — comme étant, radicalement, impossible ; comme s'opposant fondamentalement à la possibilité même de vivre.

Or, prendre le pouvoir, c'est précisément opérer stratégiquement, mythologiquement, institutionnellement, rationnellement ou autrement . . . , cette exclusion ou cette annexion « impossible » des autres par les uns ; et de manière telle que les uns, seuls, en tirent univoquement bénéfice. Bref, si une telle chose demeure impossible que de m'exclure de mon corps (de femme, par exemple) pour se l'annexer « réellement », il n'en va pas de même au plan dénotatif du champ culturel. Là, l'étrange, l'impensable, l'impossible exclusion a bel et bien lieu qui m'aliène (comme femme) au corps social.

Tel est le rapport classique qui unit l'esclave et son maître, d'une manière générale le dominé au dominant et, traditionnellement encore de nos jours, sauf exceptions géographiquement restreintes la femme à l'homme, mais aussi l'homme à l'homme.

Par « impossible » nous voulons aussi signifier qu'une telle exclusion-annexion, légale, ne correspond dans les faits, que cataphoriquement², au pays réel des hommes et des femmes (réels) dans leur rapport de société. Ce pays légal, que dessine schématiquement la trame des institutions ne recouvrant effectivement qu'un réseau relationnel particulier, lequel en définitive, se résume pour l'essentiel, aux (inévitables) interdictions de violence dans la relation quotidienne des partenaires du jeu social. Mais les rapports non extrêmes et non violents, donc non légaux, par leur variété, leur nombre, et par le fait qu'ils tissent la trame même des relations sociales, sont de loin les plus importants.

Entre la bouche et l'oreille, c'est-à-dire entre le commerçant et son client, entre le présentateur et le téléspectateur, entre l'homme politique et l'électeur, entre chacun des individus des deux sexes dans la rue, au travail comme en vacances, entre le mari et la femme, entre le couple et leurs enfants . . . les rapports sont trop aléatoires, le jeu des dispositions tellement illimité, instable, fluctuant et même le développement de la relation trop sûrement imprévisible. Aussi le rapport le plus économique demeure encore, non pas celui imposé par la loi, mais bien l'irrationnel contrat de confiance. Confiance toute relative certes, aveuglement limité peut-être, mais délégation inévitable de soi à autrui, toujours agissante entre le patron et l'employé, comme jadis entre le maître et l'esclave. Tant il s'avère impossible d'envisager pouvoir tout vérifier, mesurer, contrôler, dominer . . . Car il faut une indispensable dose d'acceptation, une frange de consentement mutuel et de volonté de réciprocité, pour que ce rapport dominant/dominé puisse s'établir, mais sur-

2. Cataphoriquement, de cataphore (étym. ce qui est porté par le haut, fait d'en-haut), néologisme qui veut signifier que, dans la relation légale, c'est la loi qui, délimitant le champ du possible est donnée pour constituer les individus (en sujets) et par là a primauté sur eux. En d'autres termes, c'est soutenir que : la carte est le fondement du territoire qu'elle balise symboliquement.

tout durer comme il dure. Partout et depuis si longtemps . . . et même tel qu'il ressurgit sous l'impact phantasmatique du rêve totalitaire des cybernéticiens du meilleur des mondes.

C'est une lecture lucide et minutieuse de cet « autre » rapport, ce rapport de réciprocité constitutive, permettant aux partenaires de s'échanger pour l'immense majorité de leurs actions et de leurs paroles, qui peut nous introduire au moyen d'articuler cette alternative à l'exclusion que nous nommons : dia-logie (le mot « dialectique » ayant été écarté comme trop lourdement hypothéqué). En ayant soin de préciser que, si cette relation colloquiale n'était pas absolument vitale et formellement indispensable, notre perspective deviendrait vite illusoire. Tandis que, fondée sur l'essentiel des paroles et des actes — inaperçus parce que *non institutionnalisables*, non légaux ou illégaux — du jeu de société, elle s'offre à nos investigations comme le continent noir par excellence, à explorer.

La question se pose alors : hommes et femmes, peut-on exercer notre pouvoir, tous, chacun, en même temps, les uns et les autres ? Autrement que les uns sur les autres ? c'est-à-dire par voie d'exclusion des uns par les autres ? Stricto sensu, en termes éthiques et politiques, une démocratie qui ne soit pas une anarchie est-elle possible ? Corrélativement à la problématique théorique de l'égalité, cette démocratie a-t-elle encore quelque visage heuristique et pratique à nous montrer qui ne soit pas cynique ou simplement utopique (au sens d'Habermas) ?

*

**

En premier lieu, on doit faire remarquer que, traditionnellement, les énoncés théoriques ramènent invariablement les termes examinés (ex. le sujet masculin vs le sujet féminin) à un positionnement prétendu « fondationnel », par rapport à eux, à cause de la médiation qu'ils opèrent entre ces termes. Pour cette raison, ces énoncés (ex. la loi, les contrats sociaux) sont systématiquement posés par le théoricien (ex. le législateur) comme « au dessus » des termes qu'ils permettent de distribuer. En bref, le contrat social reste toujours hors d'atteinte des personnes qui deviennent les otages de sa référence. Le propre de tels énoncés, dits de vérité, qu'ils soient d'ordre juridique, méta-

physique ou scientifique — outre la puissance exorbitante dont ils dotent politiquement le définisseur, ou le groupe qui les énonce, au détriment relatif de ceux qui les adoptent ou sont « forcés » de les suivre — est de constituer un corps de référence absolument stable. Ou bien encore une axiomatique fondationnelle, en ce sens que leur position (non pas leur contenu), supra ou méta rationnelle, ne peut pas être mise en cause. Et cela, suivant les dispositions même du contrat de raison passé entre les individus sujets à son application.

Il y a un cercle vicieux dont il nous semble qu'une problématique envisageant de traiter des théories de l'égalité devrait d'abord et avant toute chose tenter de se dégager, pour précisément examiner d'un autre point de vue l'égalité en question. Car il serait paradoxal de chercher à renouveler une telle question en la reposant dans la perspective même qui a suscité le problème. C'est-à-dire la position classique qui, a priori ou a posteriori exclut toute relation dialogique, au profit d'une position logique univoque et hiérarchique. Le jeu de proximité des partenaires, et les partenaires eux-mêmes sont annexés ou exclus comme abstractions purement référentielles d'une axiomatique théorique (par exemple, telle métaphysique, tel darwinisme, tel féminisme . . . à l'exclusion de tous les autres). Celle-ci ne saurait être qu'inévitablement manipulée par le groupe qui, selon nous, le promeut comme justification rationnelle pour privilégier ses intérêts et sa praxis. A-t-il jamais existé une seule théorie mise de l'avant par un seul groupe, et qui propose comme programme : l'assujettissement et la destruction réels de ce groupe et des membres qui le composent³ ?

Quel peut donc être cet « autre point de vue » qui ne soit pas un : ailleurs, une vérité, un tout-autre, une axiomatique évidente ou absolue, etc. en dehors de la question, et qui loin de réfuter ou de négliger le précieux apport que constitue, quoiqu'on le critique, cet irremplaçable outillage conceptuel, cherchera à l'utiliser au mieux ? Mais non plus en s'assujettissant à sa médiation, mais au contraire en le subordonnant à ses fins propres.

3. C'est-à-dire au delà des slogans idéologiques à visées proprement stratégiques ; comme par exemple l'utopie marxiste de la destruction de l'État et de sa bureaucratie dans la perspective du Grand soir.

Cet autre point de vue, c'est précisément celui de « l'autre ». C'est-à-dire celui d'une altérité envisagée comme irréductible au discours de la connaissance vraie ; contrairement à la dialectique classique qui tente inexorablement d'identifier l'un et l'autre (chacun des partenaires), au même. Ce point de vue de l'autre, pour reprendre l'exemple juridique et politique qui accompagne ce développement, c'est supposer le point de vue d'un : sujet légal de type féminin, qui ne serait pas « nécessairement » la métaphore du sujet légal de type masculin. Lequel sujet féminin, par la structure même de la distribution logique institutionnelle, n'aura jamais, c'est à craindre, d'autre avenir que de lui être « naturellement » subordonné. Cet autre point de vue, dont la seule nature est apparente, c'est : celui du noir pour le blanc, du travailleur manuel pour le travailleur intellectuel, bureaucrate syndicaliste ou partisan, celui du malade pour le spécialiste de la santé, celui de la femme pour l'homme . . . bref, toujours celui de l'autre pour l'un. Cet autre point de vue surgit donc de ce continent noir inexploré, de cette société hors-la-loi qui existe partout, fonctionne efficacement, et dont l'aménagement dia-logique précède déjà tous les modèles prétendus l'améliorer . . .

Il s'agit de rompre avec la tyrannie du logocentrisme⁴ pour redonner toute son importance à l'analyse des « stratégies »⁵, qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de vitales, déployées entre les protagonistes lors de l'énonciation de leurs actes de langage. Du fait que toute proposition s'articule nécessairement sur ces stratégies alternatives, jamais univoques, mais, de par leur alternance même, multiples, systématiques et logiques, nous inclinons à comprendre le processus interdiscursif comme le lieu communicatoire d'un « échange » de paroles et d'actions. Lieu purement tractatif où chacun des partenaires en présence (individus, groupes . . .) envisagés réciproquement irréductibles, constitue à la fois son autonomie *et* sa dépendance. Que l'on

4. « On connaît la démarche la plus radicale pour sortir des réseaux de la rationalité logocentrique : elle consisterait à lui substituer son autre. C'est la pensée marxiste de la production comme pratique destructrice du verbalisme, du travail comme effraction effective de la clôture culturelle. » F. Jacques in *Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue*, Paris, Puf. 1979, p. 390.

5. « L'appareil de l'énonciation », au sens de E. Benveniste : « L'appareil formel de l'énonciation », *Langages*. XVII, Paris 1970.

pourrait appeler encore l'élaboration commune de son « *moi* » avec les autres. Ce qui revient à dire que, si la connaissance vraie de l'autre reste pour nous problématique, en revanche, on rétablit très solidement la communication, et même, on constate qu'on ne peut que communiquer, qu'échanger⁶, c'est-à-dire : négocier.

POSITION THÉORIQUE DU PROBLÈME DE L'ALTÉRITÉ.

Du solipsisme invincible au collectivisme dérisoire, de l'aporie à la fiction, du paradoxe à la dogmatique déclarée, le problème de l'autre connaît diverses formulations philosophiques. Résumons-les schématiquement en utilisant partiellement, mais en l'élargissant à nos dimensions épistémologiques, l'analyse de F. Jacques⁷.

I 1.1 Le problème théorique n'existe pas (au plan philosophique).

1.2 Il est sans solution.

6. Cf. avec K.O. Apel, *Fondation ultime de la raison*, in rev. Critique, Oct. 81, no. 413, p. 928. « La pertinence d'une fondation philosophique ultime de la raison réside alors dans un argument réflexif : on ne peut décider au niveau du discours et de la pratique ni pour ni contre les règles du jeu du langage transcendantal sans avoir déjà présupposé ces règles. »

7. F. Jacques, op. cit. Notre perspective s'écarte de celle de F. Jacques en ce que celui-ci pose sa problématique dialogique dans « l'a-priori » de « la fondation transcendantale » (p. 392), cherchant à « cerner les règles universelles d'une compétence pragmatique » (p. 391). Ce qui oblige à une décision épistémologique au moins aussi arbitraire que celle qu'il reproche à Saussure : « il nous faut établir la médiation d'une activité communicationnelle (laquelle reprend selon nous la place exacte de la vérité transcendantale) et trouver ce qu'au juste on peut en dire a-priori » (p. 391-92). Ainsi, la pragmatique de Jacques au lieu d'être une ouverture décisive sur un champ de questionnement (éthique) limité mais applicable aux cas régionalement traités, demeure une problématique de questions générales non moins a-priori que l'axiomatique des questions générales qu'elle tente de fonder. « Si la position constituante des esquisses catégoriales de l'objet comporte un aspect axiomatique, celui-ci n'est que l'envers d'un aspect pragmatique et laborieux » (p. 392). Bref, il s'agit d'un retournement épistémologique au sens stratégique, c.-à-d. « cataphorique » du terme. Le paradoxe veut que l'un ne puisse se substituer à l'autre qu'en prenant sa place . . . Néanmoins, la rigueur et la précision de ce travail d'envergure, à notre connaissance le plus important sur cette question, en font sans doute l'un des meilleurs instruments conceptuels en référence à la recherche en pragmatique du langage.

Addenda :

Entre le moment de la rédaction et celui de la publication de cet article, ma recherche a évolué, dans le même sens de la différence, marquée de respect, pour la pensée de F. Jacques. Ce sont désormais les termes : *diathèse*, *diathésis* et *diathétique*, qui élargissent les contenus travaillés ici autour de la notion de *dialogie*.

- 1.3 L'existence des "other minds" renvoie à une croyance purement instinctive (C'est le point de vue d'un B. Russell.)⁸
- II
- 2.1 Le problème théorique n'a aucun sens (comme absurde).
 - 2.2 Quoi qu'il puisse en être, sa formulation reste impossible.
 - 2.3 Pour Descartes et les pensées du cogito, où le sujet est posé dans un rapport privilégié avec lui-même, la connaissance de l'autre en tant qu'autre (sujet personnel jouissant, réciproquement, d'un statut ontologique équivalent) est inaccessible à la pensée objective comme à l'analyse réflexive.
 - 2.4 La connaissance de l'autre reste d'ordre analogique ; sa modalité ramène au probable.
 - 2.5 Il apparaît impossible de s'assurer d'autrui dans l'ordre des raisons d'un sujet connaissant, au même niveau où ce dernier s'assure ordinairement de lui-même, des objets physiques ou intellectuels de l'univers qui l'entoure, voire même de Dieu aux sens philosophiques du terme. F. Jacques remarque que, de ce point de vue : « Le proche ne surgit pour moi qu'à l'occasion d'un sentiment ou d'une passion qui n'a pas reçu de statut philosophique. Soit encore qu'objet d'application d'une règle universelle, il n'appelle aucune remarque spéciale »⁹.
- III
- 3.1 Le problème théorique a une position philosophique. Celle-ci est d'ordre pratique, au sens qu'une philosophie pratique kantienne suppose à ce terme (ce qui est rendu possible par la volonté).

Remarque : Selon F. Jacques : « Kant ne traitera pas du problème comme de celui du monde extérieur, dans un projet spéculatif et selon les catégories de la nature, mais en fonction de l'intérêt pratique de la raison et selon les catégories de la

8. Cf. B. Russell, *Problems of philosophy*, Home University Library, 1912.

9. F. Jacques, *ibid*, p. 20.

liberté »¹⁰. Disons, toujours selon sa perspective, que Kant dépasse donc déjà le point de vue strictement substantif du sujet substantiel, au sens métaphysique, pour, en quelque sorte, inaugurer le point de vue « pronominal » du sujet volontaire. En suggérant malgré tout que : « Kant est plus attentif à la pureté de la bonne volonté » — qu'on se souvienne du mot de Péguy¹¹ « qu'à l'existence même de l'autre »¹². F. Jacques souligne qu' : « Un tel acte ne correspond pas à une vérité connaissable »¹³.

- 3.2 Si l'acte pratique ne correspond effectivement pas à un ordre de connaissance vraie, on constate en revanche que cet acte est constitutif du soi et d'autrui en ce qu'on tend vers lui : 1) pour s'apercevoir soi-même, autant que : 2) pour apercevoir autrui que : 3) pour être aperçu de lui. L'analyse du rapport maître/esclave ou, législateur/sujet de la loi, montre que le législateur est celui qui constitue l'autre en l'aliénant, selon le désir-alibi de cet autre. C'est-à-dire en l'instituant sujet de sa loi, laquelle incarne pour chacun son désir de constitution¹⁴. F. Jacques s'accorde avec cette perspective lorsqu'il écrit que : « cet acte (la relation volontaire) la constitue (la personne qui le pose) comme sujet pratique, en même temps que son corrélat. Que l'acte s'achève, que le sujet se replie, et tous deux à la limite cessent d'exister »¹⁵

Remarque : On voit immédiatement la transformation du problème qu'opère un tel élargissement de la relation intersubjective (applicable selon nous à, intercollective) par cette notion de *relation constitutive* ou encore, au plan phénoménologique, de « coexistentialité ». C'est ce qui apparaît dès qu'il est admis que l'existence d'autrui ne soit pas « un pur roman . . . » selon le mot de Sartre. En d'autres termes, d'après le même auteur : « quand l'autre est celui qui me voit et non plus celui que je

10. F. Jacques, *ibid*, p. 21.

11. « La morale de Kant a les mains pures, mais elle n'a pas de mains », dit en substance la formule complète.

12. F. Jacques, *ibid*, p. 21.

13. F. Jacques, *ibid*, p. 21. (N.B. c.-à-d. vérité connaissable au sens logico-mathématique).

14. L'hypothèse de l'aspect constitutif de ce rapport a déjà fait l'objet d'une étude de notre part in : *La cataphore, ou l'écriture politique du sens*, Phi Zéro, dec. 1981.

15. F. Jacques, *ibid*, p. 21.

regarde, mon être-devant-autrui constitue précisément l'expérience cherchée ». Cette expérience qui constitue l'un et l'autre l'un par l'autre, c'est là ce que nous entendons par coexistentialité, ce que nous nommons une distribution dia-logique des partenaires en présence (à savoir : 1) l'un 2) l'autre 3) l'environnement culturel et naturel — le « monde » à négocier en commun).

Penser le monde d'une part, et d'autre part, l'autre, comme n'importe quel objet de ce monde, en recourant à une classification objective quelconque c'est là chosifier cet autre et ce monde en prétendant leur assigner *leur* place (de femme dans le monde des hommes, c'est-à-dire pensé par et pour des hommes, par exemple)¹⁶.

Penser l'autre comme « altérité irréductible », en tant qu'il est nécessaire à ma propre constitution d'être pensé par cet autre (ou ce groupe). Seule l'acceptation de cette équivalence, comme « égal désir de tous »¹⁷ : penser/être pensé, réciproquement, peut m'éviter cette réification symétrique qu'autrui ne peut que logiquement m'imposer, dès que je prétends l'exclure comme objet, ou l'aliéner comme sujet de ma loi, de ma logique, ou de ma définition. Dès lors, penser le sujet féminin comme altérité radicalement nécessaire, transforme la position univoque et réductrice du regard masculin (son autre). Ce, en lui permettant d'envisager (dia) logiquement la puissance de ce sujet comme susceptible d'explorations interpersonnelles, ainsi que de confrontations positives *et* négatives, au sens politique le plus fort ; soit en ce qui concerne le trafic des enjeux de pouvoir. Ce type de relation dia-logique où l'autre (le sujet féminin), ne peut jamais être réduit au même (le sujet masculin), en ce qu'ils sont posés comme irréductibles selon une perspective de coexistentialité, n'intéresse pas seulement le théoricien travaillant sur les concepts d'égalité destinés à l'aménagement des rapports hommes/femmes. Elle sous-tend, et ce n'est pas là son moindre avenir,

16. Ceci au nom d'un effet de vérité qui n'est rien d'autre que l'alibi d'une prise de pouvoir de l'un sur l'autre (Cette réification par objectivation trouve sa limite dans l'aporie insurmontable qu'entraîne sa radicalisation : si le monde n'est que ma représentation, quelle garantie que je ne me représente pas moi-même ? Mon moi ne représentant peut-être qu'une continuité de mise en scène . . .). Cf. F.J. p. 41-42.

17. Selon la belle formule galthérienne . . . cf. Y. Gauthier, sémin. rech. *Syntaxe et sémantique du concept d'égalité*, U.d.M. nov. 1981, (p. 7).

un renouvellement possible de la formulation des rapports hommes/hommes (dominants/dominés, individu/groupe, etc.)¹⁸.

En effet, la distribution dia-logique peut-être posée comme s'appliquant non seulement en termes de philosophie pratique et d'éthique, mais, ainsi que F. Jacques en fait la démonstration, en termes épistémologiques et logiques. S'agissant de catégories essentiellement pragmatiques, il ne serait peut-être pas abusif de parler de dia-logie comme d'une perspective épistémo-éthique. Puisque « moi », comme « autrui » n'apparaissent l'un par l'autre qu'au terme de l'accomplissement d'un acte, le plus généralement de parole, qui a immédiatement l'effet d'un contrat social (lequel n'a d'autre fondement que l'articulation de sa cohérence interne, en regard de la nécessité pour les partenaires de se constituer, réciproquement ; le plus efficacement possible).

LA QUESTION DE L'ALTÉRITÉ.

Si, comme il est admis ici, le cogito cartésien arrive à dégager l'ego de l'entreprise totalisante du dogmatisme traditionnel, c'est, nous semble-t-il, pour l'isoler irréversiblement dans la représentation monadique du sujet transcendantal ou du moi psychologique. Du même coup, la question de « l'autre » se trouve éludée : a) comme irreprésentable, b) son traitement facultatif, puisqu'informulable, c) ses intérêts éthiques et ses droits indéfendables d) toute cause comme vouée à l'improbable, à l'échec ou à la réduction à celle de l'un par l'autre. Ainsi, chez un Leibniz, où l'interrelation (subjective) des monades suppose la médiation purement logique d'un tiers ; en l'occurrence Dieu.

L'égologisme radical de l'humanisme classique ne saurait trouver égoïstement sa propre fin qu'en lui-même et sa médiation qu'hors de lui-même, c'est-à-dire « Tout-autrement ». Impasse symétrique de son retournement, le collectivisme massificateur, en niant tout aspect personnel au « je » individuel, nie du même coup tout « autre », et surtout toute possibilité d'alternative (homme/femme), au seul profit d'un pur procès

18. Au rapport homme/homme qui, dans presque toutes les institutions, place inexorablement les partenaires dans un rapport œdipien d'exclusion, il sera épistémologiquement préféré le rapport homme/femme, plus spontanément significatif de la différence, que du même.

sans sujet ni fin, suivant la formule consacrée par la dialectique marxiste orthodoxe.

Rousseau . . . Max Sheller, Bergson semblent pouvoir être considérés comme les pères d'un altruisme moderne fondé intuitivement sur la bonne volonté. Celui-ci recherchant dans le désir d'autrui le transport d'une orientation absolue. Mais, toutefois, comme le note F. Jacques : « . . . incapable(s) de penser le rapport transitif entre les personnes autrement que par la fusion affective des ego »¹⁹. On peut faire remarquer qu'un tel altruisme gratuit n'est que la transposition philosophique d'une pensée directrice essentielle au Judéo-Xto-Islamique dans son orientation éthique générale. Celle-ci ayant été systématiquement absorbée par les Loi, Torah, Shariah d'une part, et d'autre part, par les diverses spéculations théologiques du Tout-Autre. Ce Tout-Autre dont la vérité évapore « autrui » devant « moi », me le cache en ce que cette fascination métaphysique m'empêche de voir le monde et, au cœur de ce monde : l'autre. C'est là le Dieu-alibi, l'idole dont F. Nietzsche proclamait (et réclamait) la mort, comme préalable à toute discussion de l'homme sur l'homme. À la constitution de l'un par l'autre, hommes et femmes, pourrait-on ajouter.

C'est pour cette raison, croyons-nous, que, « l'autre » naturel de l'homme, son partenaire exact (au sens darwinien), a vu sa présence être traditionnellement niée « au nom » du Tout-Autre-alibi. Dans l'histoire, la femme a systématiquement été exclue comme force maligne ou « sorcière », c'est-à-dire comme rivale absolue de Dieu et de l'Ordre, identifiés au même. Celle qui oppose son irréductible *présence* à l'absence (transcendante ou immanente) du Dieu-régisseur-et-maître de la certitude des certitudes : la mort. Tout « Ordre du monde », toute « Vérité », réclamant une telle stabilité, que lui refusera toujours l'imprévisible dialogue, l'interminable négociation du quotidien avec l'éphémère autrui.

Or cette négation, pour avoir systématiquement travaillé la culture dans son ensemble, n'est-elle pas pour une grande part responsable d'avoir empêché un rapport homme/femme de

19. F. Jacques, *ibid*, p. 23.

s'établir institutionnellement sur le mode dia-logique (hormis, bien sûr, en ce qui concerne le registre hors-la-loi des relations amoureuses) ? Et n'est-ce pas justement en instituant les hommes et les femmes dans une relation hiérarchique au lieu de favoriser leur rapport colloquial naturel ? Sinon, comment comprendre qu'à peine l'alibi ou Tout-Autre effacé, la femme apparaisse au monde comme Dieu lui-même ne l'a jamais été (qu'une seule fois peut-être !).

*
**

Un mot sur la pensée de Hegel dans laquelle « l'autre » se dégage comme : celui qui me fait face, et qui, en vertu de son devenir ne peut pas être inclus dans la totalité de l'être exprimé. Il s'échappe ainsi cas par cas et, par là, menace cette expression (c'est-à-dire l'édification rationnelle de cette expression, en ce qu'il peut indéfiniment la renouveler). L'autre reste donc celui avec lequel « je » dois négocier cette expression. Le seul aspect nouveau et qui intéresse notre perspective, on le devine, c'est cette mise en évidence de la tractation du pouvoir, la nécessité de négocier. En d'autres termes l'introduction à une philosophie du Droit.

Si donc l'existence d'autrui échappe au roman que nous pouvons nous en faire, la question surgit : quels sont ses droits ? et quelle est la portée de l'expression (lois, contrats . . .) qui concerne ces droits ? enfin, qui (de « lui » ou de « moi ») déterminera cette définition qui « nous » concerne réciproquement, et comment (méthode, logique . . .) délimiter la portée de cette expression ?

L'univocité du positionnement hiérarchique tel qu'il se réalise concrètement dans le rapport : dominant/dominé traditionnel, ne peut qu'empêcher cette négociation d'avoir effectivement lieu, puisqu'il se fonde sur la rature (exclusion) ou l'aliénation (asservissement) de l'un par l'autre. Le principe de ce rapport consistant simplement à empêcher l'alternance des partenaires ($a > b$, $b > a$) de se produire. Cette alternance interdite par la loi, les tabous, les habitudes . . . est maintenue fermement en place par le réseau institutionnel nécessaire à son application (chef de famille, bureaucratie, armée . . .) qui médiatise cette relation.

Le problème des consciences « médiées » ou médiatisées, c'est que l'effacement des catégories subjectives s'effectue au profit unique de celui, ceux, qui effectuent la médiation et, préalablement l'imposent par un seul principe (exclusion de tous les autres) « philosophique », dont le rôle se borne à justifier (articuler rationnellement), la nécessité-alibi que la médiation soit le fait du tiers qui la pose. La métaphore juridique est évidente. Ce tiers instructeur du procès, et qui maîtrise les catégories du jeu de société, n'est autre que le même (son délégué), que le législateur, qui en a posé les règles. En prétextant, à bon droit d'ailleurs, qu'il représente l'unique solution pour surmonter un face à face intolérablement monadique entre des partenaires préalablement interdits de parole.

Comment, donc, surmonter cet impossible face à face de sujets, soit transcendés soit transcendants, où l'autre est inexorablement exclu, réifié ou aliéné²⁰ ? Cela, tout en préservant l'expérience de proximité qui, à la fois découvre et se fonde sur l'irrépressible intimité de la personne, afin de ne pas diluer la constitution essentielle, individuante, d'autrui dans une généralité dérisoirement abstraite — et dangeureusement sujette à l'annexion ?

Les contours d'une réponse apparaissent, liés à la critique de l'interdiction qui frappe le principe d'alternance de la parole échangée par les partenaires du jeu social. Aussi bien dans les relations homme/femme que dans les relations homme/homme d'ailleurs.

LA POSITION DIA-LOGIQUE.

Nous sommes conscients que l'ouverture de ce dossier n'est pas une mince affaire. Qui ne voit en effet qu'une critique de l'interdiction qui frappe le principe d'alternance est liée, au plan épistémologique, à une remise en cause du principe de non-contradiction, de raison suffisante et nécessaire etc. ? en ce qu'il suppose justement l'univocité et l'exclusion comme règles absolues. Or, si on ne lui dénierait pas une sphère mathématiquement

20. « La recherche classique de l'être peut admettre la transcendence ou l'immanence, non la proximité (le proche). Elle autorise l'universalité du savoir, non la singularité des existants personnels ». *Ibid*, p. 18.

idéale d'applications purement formelles, il n'en sera pas de même en ce qui concerne certaines prétentions d'utilisations *illimitées* ; tout particulièrement dans les champs éthique et politique²¹.

Précisons encore qu'une critique comme la nôtre n'est qu'indirectement préoccupée de savoir si l'on peut ou non « . . . formaliser les sciences humaines »²². Ni de trancher la question en faveur ou en défaveur d'un humanisme effectivement dépassé. Notre préoccupation vise à distinguer entre chaque construction théorique et l'utilisation politique qui peut en être abusivement faite, pour servir « cataphoriquement » d'*alibi logique* au principe d'exclusion-annexion ; lequel fonde réellement le pouvoir des définisseurs.

Articulée sur le principe d'alternance — en fait tripartite — des partenaires et de leur environnement, peut-on dégager du rapport logico-linguistique une logique confrontative dialogique ? Une logique ni fondationnelle ni universalisante mais, simple outil intellectuel, une articulation distributive non transcendante indéfiniment disponible pour assurer la meilleure performance aux conditions d'un échange allocutif/délocutif ? « Nous opérons ensemble dans le travail de la preuve, écrit Francis Jacques, dans un monde qui nous est commun par notre collaboration même. Dès lors, je pressens qu'autrui me fait face comme celui à qui j'exprime tout ce que j'exprime. Le seul corps qui conditionne de manière nécessaire et suffisante ma perception d'autrui, c'est le corps des mots et des actes de langage où s'incarne la parole »²³.

Cette logique confrontative, cette dia-logique s'appuie donc avec force sur ce rapport que, l'un et l'autre, co-existent au sein d'un monde commun co-référentiel. Nous voyons ici se dessiner le rôle du troisième terme de notre articulation : la *confrontation au monde*. Monde, pluralité tramée de lieux physique, technique, politique, imaginaire, etc. ; pluralité temporelle de superpo-

21. En philosophie du droit, par exemple, la critique des aspects syllogistiques du droit romain, en cherchant à limiter leur portée, tout en acceptant une utilisation partielle nous semble aller dans ce sens. Cf. J.J. Salvail, *Théorie du droit ou doctrine informe ?*, Phi Zéro, avril 1981.

22. Cf. Y. Gauthier in *Chercheur*, vol. VI, no. 4, octobre 1980.

23. F. Jacques, *ibid*, p. 27.

sitions impossible à hiérarchiser au réel de l'histoire du phénomène humain ; monde, pluralité qu'appelle toute topologie communicationnelle, ainsi que l'a pressentie avec insistance la modernité depuis l'exigence phénoménologique de Husserl.

Ainsi, selon nous, « l'autre » condense en lui ce double visage : a) de la personne d'autrui *et*, b) du monde (vécu dans telle société particulière), qui à la fois nous divise, en nous espaçant dans la durée, et nous réunit comme liés au même univers de référence. Dès lors, ce troisième terme admis à titre co-référentiel pourra être lui aussi envisagé comme irréductible, et non pas seulement (mais aussi) comme simple représentation au sens métaphysique, ou comme simple production, aux sens marxiste ou constructiviste de ces termes. Ce n'est plus la Vérité d'une connaissance²⁴, dont le pouvoir-alibi cherche systématiquement à se masquer, qui nous intéresse ici, c'est *le travail commun de la preuve* qui désormais retient notre attention. C'est l'établissement d'un réseau de signification (l'usage) dont la cohérence soit susceptible d'utiliser toutes les ressources de la rationalité, de l'intuition, de la logique ou de l'imaginaire, et de l'un et de l'autre. Pour déployer, non un Ordre universel et totalisant mais une organisation pour nous, partielle, temporaire et collective, où je (femme, par exemple) puisse devenir autre, dans le monde actuel des autres (hommes) et réciproquement.

Et il semble bien, malgré la « décision épistémologique » de F. de Saussure selon la forte expression de F. Jacques, qu'une telle structure d'opposition confrontative et alternative soit partie intégrante de la logique, de la langue elle-même, et la travaille de l'intérieur. Selon nous, l'hypothèse de l'« inversibilité » dialogale n'est pas qu'un désir, elle théorise *le fait de parler*. « Je » devient « Tu », l'ego devient l'autre, et inversement avec une fluidité et une solidité telles que : « Tout se passe comme

24. « Avoir contribué à casser une vérité intangible et éternelle n'est peut-être pas l'un des moindres titres de gloire de la démarche scientifique » écrit le biologiste F. Jacob, *op. cit.*, p. 13. On se souvient que la question de M. Foucault (in *Les mots et les choses*) qui demande s'il peut exister un Savoir sans vérité. Or le court-circuitage systématique, que le jeu allocutif / délocutif gouverné par le principe d'alternance opère sur la discursivité, nous semble correspondre assez bien au discontinuisme prôné par ses théories ; aux plans éthique et politique, du moins. La discursivité devenant interdiscursivité, la continuité n'a pas besoin d'être fondée idéologiquement (comme chez M.F.) ; en deça de la règle, elle est le jeu lui-même.

si le langage avait résolu d'un seul coup les deux problèmes de la communication et de la subjectivité », remarque subtilement l'auteur précité, et il ajoute : « Chacun, en assumant l'indicateur « je » se déclare comme personne unique, cependant qu'il s'approprie le système des signes et convertit le langage en énoncés discrets ou énonciations »²⁵. Il suffit de faire ressortir que ce que dénote le langage, c'est précisément le « monde » en question. Et, que si « je » s'empare, même univoquement du système d'énonciation, ce n'est pas seulement pour émettre, mais encore pour être reçu. Or pour savoir si, et comment, l'émission a été perçue, il faut nécessairement faire jouer une structure d'alternance ; c'est-à-dire, que la bouche émettrice se positionne à son tour comme oreille réceptrice et que l'oreille d'en face prenne position de bouche.

Le dialogue (dia-logos) se présente ainsi comme structure : a) d'affirmation d'au moins deux logos (parole), de mise en relief et d'accentuation de, b) leur différence irréductible, c) d'alternance de leur position, qui imprime une irrésistible bifurcation à l'interminable négociation où se joue le « libre » trafic du pouvoir ; du moins si ne cesse jamais son va-et-vient de l'un à l'autre. Ce, à propos 1) des intérêts de l'un, 2) de ceux de l'autre, 3) du rapport qui les unit au monde qui leur est commun.

*
**

Remarque : Le jeu du pouvoir-traffic, ininterrompu, s'oppose au pouvoir-exclusion-annexion tel que défini par la philosophie de Platon à Hegel, critiqué et déconstruit par Marx, Nietzsche, Freud, Bataille . . . et toute la modernité derrière eux, selon diverses perspectives et au nom d'intérêts souvent divergents. L'enjeu d'un tel pouvoir-exclusion ? Supprimer l'inter-locuteur, l'émetteur potentiel, lui fermer la bouche, au nom de l'univocité, en lui « enseignant » la répétition de la même vérité ; afin de mieux l'accaparer comme oreille, de l'annexer comme puissance réceptive, femelle, territoriale . . .

L'alternative dia-logique se pose, comme une ouverture irrépressible dans la capitalisation totalisante opérée par le désir

25. Cf. F. Jacques, *ibid*, p. 36.

de l'ego, cherchant à unifier et à massifier « l'autre », tous les autres, en-soi et pour-soi. Bien au delà d'une fiction de mauvais grammairien apparaît ici, dans cette brèche même qui permet le recul d'une échappée, la réalité perverse de cet exclusivisme inassouissable justifiant « l'un » de supprimer ou d'annexer tous « ses » autres²⁶.

*
**

Aussi, vue de cette brèche, la révolution féminine nous apparaît-elle comme l'une des voies privilégiées placées au carrefour d'un dépassement vital de cet excès d'Ordre ; orientée elle aussi vers l'aube d'un nouvel âge, de raison (?), étrangement imprévisible.

Privés de tous les « ciels », de tous les dieux, de toutes les vérités et de toutes leurs béquilles ipsotropes ou ipsofuges, ne s'agit-il pas en définitive de négocier l'incoercible peur de se retrouver face à face ? Ensemble, plongés dans l'inconnu de vivre, non une représentation u-topique, mais ce monde-ci, cette société là, pour ce temps qui passe, le nôtre ?

Remarque : L'étrange exclusivisme du discours féministe tente de jouer une formulation à la limite même où la rationalité « phallogocentrique »²⁷ impose institutionnellement son autorité sous l'apparence d'un discours de vérité ; et ce, sur le mode de la substitution pure et simple. S'il persiste dans cette voie, selon nous, il réduira à rien son absolue différence. Il n'en reste pas moins que, pour le temps qui nous occupe, dissonance dans le bel édifice de l'Ordre masculin, ce discours le traverse et l'ébranle comme un cri²⁸ !

Par delà le simple questionnement épistémologique, cette interpellation s'avère une problématique majeure, qui trahit, jusque dans l'incohérence de sa mise en forme, l'une des plus

26. Peut-être n'est-il pas déplacé de voir là, dans l'irréalisable de ce désir tyrannique, l'ingrédient traumatique de cette angoisse propre à la conscience malheureuse, tel qu'analysé, parfois avec un excès de morbidité, par l'existentialisme contemporain.

27. Selon le mot de Claude Lévesque. Cf. descriptif du projet de *Recherche sur les théories de l'égalité*, sem. rech., U.d.M., octobre 1981.

28. . . . et non comme un phantasme. Sur la dynamique du cri, cf. l'article de C. Lévesque, *Dissonance*, in *Études Françaises*, février 82.

puissantes tentatives collectives de notre temps d'échapper à l'enfermement de l'énonciation univocifiante. Dans une perspective dia-logique ce discours apparaît comme la couverture superficielle d'un enjeu de signification absolument vital. Celui, proprement politique, de la conquête du pouvoir correspondant aux espaces culturels particuliers, soit typiquement féminins ou masculins, soit négociables en commun. Mais dont la mainmise se trouve à l'heure actuelle incontestablement à l'avantage du seul définisseur : masculin.

*
**

Instrument de négociation par excellence, la perspective dia-logique (si l'on s'ouvre à sa qualité d'hypothèse de travail) pourrait stimuler la formulation d'un outillage conceptuel d'importance, susceptible d'assurer au plan éthique, à la fois l'autonomie relative (en relation) de la personne et sa solidarité coexistentielle avec son environnement sociétal ; et même écologique au sens général. Ce, du fait que cette perspective doit permettre de négocier non seulement l'espace culturel attribué d'emblée à chaque partenaire, mais encore les règles qui définissent ces espaces (ce qui, on le voit, renvoie immédiatement à un projet pédagogique).

Le désir d'émancipation des femmes, articulé sur un tel cadre théorique, devrait donc, logiquement, s'« ensouche » dans un projet de signification plus fondamental, actif, de définitions épistémo-éthiques et d'attributions politiques des espaces culturels qui leurs sont propres. Soit en deux mots leur permettre de revendiquer puis de conquérir la compétence juridique de formuler des lois concrètes, pour un *sujet légal féminin* qu'il leur appartient à elles seules de typifier selon leurs définitions. Autrement dit, écrire *la loi* (commune) mais *en tant que femmes*. Devenir des définisseuses, pour se constituer par elles-mêmes.

Remarque : Pourquoi cette insistance sur la relation légale ? C'est qu'il nous semble qu'au stade actuel des États-nations modernes, formule politique au sein de laquelle a surgi la révolution féminine, mais qui risque de durer plus longtemps qu'elle, le rapport juridico-prescriptif s'avère être à la fois le plus puissant outil des réalisations socio-culturelles, en même temps que le

plus immédiatement susceptible d'être concrètement conquis, « également » par des femmes et par des hommes.

Pourvu que ce passage du *être constitué* (être énoncé par la Loi, celle des hommes) au *se constituer* (énoncer la loi, non pas des femmes, mais en tant que et pour des femmes) sache tenir compte rationnellement de l'infranchissable réseau des déterminations de tous ordres. Enfin, que ce nouveau jeu colloquial, laisse place à l'aléatoire et à l'imprévisible des différences inhérentes à, ou privilégiées par, chacun des partenaires, inexorablement solitaires *et* solidaires du sens d'un monde affirmé ; commun. Et qu'importe si, d'avance on le sait, la négociation restera toujours difficile, quand ce n'est pas . . . impossible.

L'essentiel n'est-il pas : accepter d'entrer dans le jeu dialogique de l'alternance, cherchant par là à promouvoir dans « l'autre » l'irréductible de mon propre inachèvement, comme le sous-ensemble²⁹ étrange sans lequel « je » n'existe même pas ?

Département de philosophie
Université de Montréal

29. Au sens de Michel SERRES, c.-à-d. : « un sous-ensemble étrange, c'est ce sans quoi le système n'aura pas lieu. » Et encore : « ce qu'un sous-ensemble prépare dans un système donné, c'est une bifurcation inattendue. » In conférence sur *Les Anges*, U.d.M., mars 1982. C'est précisément ce pourquoi nous constatons que, *sans un principe d'alternance*, toute stratégie communicative mène inexorablement à l'exclusion du destinataire.

De la société civile à l'État : l'irruption de l'inégalité

France Giroux

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203264ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203264ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giroux, F. (1984). De la société civile à l'État : l'irruption de l'inégalité. *Philosophiques*, 11 (2), 373–387. <https://doi.org/10.7202/203264ar>

Résumé de l'article

L'étude du passage de la société civile à l'État dans la philosophie politique hégélienne révèle l'irruption de deux formes d'inégalité, l'une politique (entre les sujets et les législateurs), l'autre sociale (entre les inclus et les exclus de La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, les exclus équivalant à la classe ouvrière de Marx.

En outre, l'analyse du diagnostic posé par Hegel sur la Révolution française permet non seulement de situer la thèse hégélienne entre celles de Platon et de Rousseau, mais surtout de désigner le caractère inadéquat d'une présentation de la philosophie hégélienne comme philosophie soit libérale, soit conservatrice.

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE À L'ÉTAT : L'IRRUPTION DE L'INÉGALITÉ*

par France Giroux

RÉSUMÉ. L'étude du passage de la société civile à l'État dans la philosophie politique hégélienne révèle l'irruption de deux formes d'inégalité, l'une politique (entre les sujets et les législateurs), l'autre sociale (entre les inclus et les exclus de *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, les exclus équivalant à la classe ouvrière de Marx).

En outre, l'analyse du diagnostic posé par Hegel sur la Révolution française permet non seulement de situer la thèse hégélienne entre celles de Platon et de Rousseau, mais surtout de désigner le caractère inadéquat d'une présentation de la philosophie hégélienne comme philosophie soit libérale, soit conservatrice.

ABSTRACT. The study of the transition from civil society to the state in the political hegelian philosophy reveals the irruption of two forms of inequality, one political (between the subjects and the rulers), the other social (between those who are included in the Universal Declaration of the Rights of Man and those who are excluded from it, i.e. in latter Marxian terminology, the working class).

Moreover, the analysis of the hegelian diagnosis of the French Revolution enables us not only to place Hegel somewhere between Plato and Rousseau, but also brings out the inadequacy of characterizing Hegel either as a liberal or as a conservative.

Dans la philosophie hégélienne, le passage de la société civile à l'État recèle deux formes d'inégalité, l'inégalité politique

* J'adresse mes remerciements, il va sans dire, à madame le professeur Louise Marcil-Lacoste pour la création et la direction de son équipe sans laquelle nous n'aurions pu discuter des problèmes de philosophie comme nous l'avons fait ces trois dernières années. Liste des abréviations : PhD, *Principes de la philosophie du droit* de G.W.F. Hegel, traduit et annoté par R. Derathé, Paris (Librairie philosophique J. Vrin) 1975. A veut dire addition, R, remarque.

et l'inégalité sociale¹. La première découle de la distinction fondamentale que Hegel pose entre la classe des sujets de l'État, les bourgeois, et celle des citoyens impliqués dans l'organisation de l'État, les législateurs et les fonctionnaires. La seconde, l'inégalité sociale, découle de l'exclusion du quatrième état des groupes auxquels s'applique *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*.

Afin de démontrer que la théorie hégélienne de l'État est foncièrement inégalitaire, il est éclairant d'analyser sa critique des principes libéraux de la Révolution française. Cette critique illustre la pertinence des diagnostics de Hegel à propos de l'atomisme et de l'homogénéisation. Jugeant les principes de 1789 inadéquats pour fonder l'État, l'auteur des *Principes de la Philosophie du Droit* établit les fondements de l'État moderne sur la République platonicienne et le contrat social rousseauiste. De *La République*, il conserve la distinction posée entre la classe des sujets et la classe des législateurs. Du *Contrat Social*, il retient surtout la théorie des droits de l'homme dont le principe libératoire de « l'égalité devant la loi » doit désormais être inscrit dans toute constitution.

La critique hégélienne des principes libéraux de la Révolution française et de la théorie des droits de l'homme suscite des interprétations fort différentes. Pour certains, Hegel est un penseur libéral ; pour d'autres il est un conservateur authentique. J'essaierai de montrer pourquoi il est judicieux de ne souscrire ni à l'une ni à l'autre de ses interprétations, car leur inadéquation met en évidence la nécessité de poser le problème de l'égalité en des termes autres que ceux du libéralisme et du conservatisme.

CRITIQUE DE L'ÉTAT DU LIBÉRALISME

Si j'amende, à l'exemple de Taylor, la devise de la Révolution, le libéralisme de la Révolution française s'énonce ainsi : « liberté, égalité et souveraineté du peuple ». Bien que Hegel

1. Le terme « société civile » a été employé par des auteurs tels Locke, Hume, Smith et Ferguson aussi bien que par certains de leurs contemporains en France qui avaient été lus par Hegel. Il est, en dernier ressort, repérable dans la *κοινωνία πολιτική* d'Aristote et la *societas civilis* de Cicéron. Cf. le chapitre de M. Riedel, « Der Begriff der « Bürgerlichen Gesellschaft » und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs », *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt (Suhrkamp) 1969.

reconnaisse les acquis de la Révolution française, ces trois principes libéraux, « liberté, égalité et souveraineté du peuple » ne pourraient, à eux seuls, servir de modèle à la Constitution par laquelle l'Allemagne, « malade de bourgeoisie et d'individualisme », redeviendrait un État². En réfutant ce modèle de constitution fondé sur la devise amendée de la Révolution française, Hegel se fait critique de l'État moderne. Il ne doit pas être le seul produit du libéralisme identifié, dans sa *Philosophie de l'Histoire*, à l'idéologie bourgeoise³. Sa critique de l'État du libéralisme se traduit par une mise en cause radicale de l'idée de liberté telle qu'elle est conçue dans le *Contrat Social*, de la notion libérale d'égalité et du principe démocratique de souveraineté du peuple.

La Révolution française est la conséquence politique d'un principe que le Christianisme a érigé en norme universelle : le principe de la « personnalité éminemment libre ». Toutefois, en confondant l'État et la société civile, le *Contrat Social* a attribué à l'État la fonction essentielle d'assurer la protection de la propriété privée, de la sécurité personnelle et des droits individuels⁴. Ainsi le bourgeois a l'impression qu'il dépend de son bon gré d'être membre de l'État tandis que, pour Hegel, il est du devoir de l'individu d'en être un membre loyal et dévoué. Dès lors, l'individu, devenant membre de l'État, n'obtient pas seulement la protection de ses droits mais aussi la réalisation de sa liberté.

Les Physiocrates résumaient cette conception ainsi : hors de l'État, point de liberté. Cette conception, dans une large mesure, s'allie à une autre alternative, tout aussi contemporaine que dix-huitiémiste : la liberté ou les libertés. Hegel traite toujours de la liberté sachant que les « libertés » ne sont que les moyens d'y parvenir. Certes, Hegel reconnaît les acquis de la Révolution française : la liberté de choisir son métier, la liberté d'entreprise, la liberté de penser et la liberté d'expression. Cette

-
2. L'expression entre guillemets provient de l'article de S. Goyard-Fabre, « Hegel et la République platonicienne », *Dialogue*, vol. XX, no. 3, 1981, p. 431. Le problème, à savoir comment l'Allemagne peut « redevenir un État », avait été posé par le jeune Hegel dans « La Constitution de l'Allemagne », *Écrits politiques*, Paris (Éditions Champ Libre) 1977.
 3. Cf. G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, trad. par J. Sibree, New York (Dover) 1955 [1858], p. 458.
 4. Cf. K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris (Gallimard) 1969, p. 294 et R. Derathé dans sa présentation des *Principes*, p. 28.

dernière s'est traduite, chez le plus grand nombre, par la liberté de presse et d'information, lesquelles sont à la source de l'opinion publique. Sous la Restauration, la liberté d'expression s'est résumée en un mot qui avait un autre sens à l'époque : la publicité, c'est-à-dire le droit de publier. On comprend mieux ainsi pourquoi Hegel insista sur la publicité des débats judiciaires.

Mais cependant, Hegel estime que le principe de liberté, associé aux notions d'égalité et de souveraineté du peuple, est insuffisant car il ne vise pas l'intérêt vraiment général de l'État mais une communauté d'intérêts privés. Hegel met en cause la conception civiliste de l'État, car elle dégrade l'État et ses lois au statut de moyen subordonné à une fin : l'activité sans entrave de la société civile. Les principes du libéralisme anglais, dont l'origine est lockienne, préconisent l'absence d'intervention législative dans l'impulsion des lois économiques de la société civile. Certes, ces principes coïncident avec la condition de généralité devant la loi que Hegel considère comme essentielle à la liberté du sujet. Mais toutefois, si l'État se contente de répondre aux volontés d'individus uniquement attachés à la poursuite de leur intérêt, il n'est rien d'autre qu'un outil entre leurs mains.

Or, Montesquieu distinguait entre la « liberté du commerce » et « la faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent » qui en serait, pour ainsi dire, la négation⁵. Le système atomistique, représenté en Allemagne de façon classique par W. v. Humboldt, en revanche, désignait les limites de l'activité de l'État. Humboldt, certes, convenait de la nécessité de l'État, mais en tant qu'unité formelle seulement.

Dans ses *Principes*, Hegel combat ce libéralisme au nom d'un principe conservateur : « la société doit avoir une structure articulée impliquant différentes relations et différentes classes au pouvoir politique, laquelle est finalement justifiée comme le reflet de l'ordre cosmique »⁶. L'auteur de la *Philosophie du Droit* définit les limites de la liberté de l'activité économique : ce doit être dans les limites de la corporation.

C'est ainsi que Hegel a souvent été considéré comme un conservateur. Toutefois, le désigner comme tel est aussi dis-

5. Montesquieu, *L'esprit des lois*, Paris (Garnier/Flammarion) 1979, Tome 2, XX, 12.

6. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge (Cambridge University Press) 1975, p. 451, je traduis.

cutable que de le désigner comme un libéral. En effet, « aucune des théories pré-modernes avec leur présomption qu'il existe un ordre des choses justement donné ne reçoit son assentiment. Le seul fondement qu'il accepte est celui de la Raison »⁷. Aussi la Révolution française détruisit-elle de bon droit un État qui était fondé sur la tradition, non sur la Raison.

L'Histoire a mis en échec la théorie hégélienne de l'État différencié et a donné raison aux forces de l'individualisme et de l'homogénéisation. Toute différenciation sociale a été mise en cause, « non seulement ses formes fondées sur la naissance ou la condition sociale, mais même sa forme fondée biologiquement, soit sur les sexes »⁸.

La notion libérale d'égalité ne tolère aucune différence : tous les individus ont accès aux mêmes services et ont droit au même traitement. En ce sens,

les individus sont interchangeables avant qu'ils aient choisi ou alterné, le principe s'énonce ainsi : aucune différence ne doit fonder un choix. L'accent mis sur le choix dans la notion contemporaine d'égalité reflète son mariage avec la notion radicale de liberté en tant que self-crédation. Ainsi, les revendications contemporaines de l'égalité se formulent dans le langage de la liberté, à titre d'exemple : la libération des femmes⁹.

En outre, la formulation de *La Déclaration Universelle des Droits* — liberté et égalité — a neutralisé les différences jusqu'au niveau, du moins théorique, de l'égalité où chacun, avec tous les autres, aurait devant lui un éventail de possibilités sans limite. C'est en invoquant cette égalité que s'amorce d'une certaine manière une révolution profonde du statut de la femme et des mineurs ; de façon générale, dans les pays occidentaux l'âge du vote est fixé à dix-huit ans¹⁰. Dans les États totalitaires, un acte collectif sans option individuelle tente de rendre les êtres humains maîtres de leur destin en voyant à la condition de tous.

Selon Hegel, il était improbable que la société soit constituée, un jour, d'êtres libres et interchangeables. En fait, ce type

7. *Idem*, p. 452, je traduis.

8. *Idem*, p. 457, je traduis.

9. *Idem*, p. 457 et p. 457, note #2, je traduis.

10. *Idem*, p. 458.

de société correspond au troupeau (*Haufen*) de Hegel¹¹. Certes, les individus jouissent de la liberté et de la richesse relative de leur État sous la forme d'un mode de vie homogène et indifférencié. Mais un État où le gouvernement répond aux volontés de ces individus indifférenciés adopte la structure d'un troupeau (*Haufen*) ou d'une foule (*Menge*). Cette foule est une masse sans forme (*eine formlose Masse*)¹² qui ne sait pas ce qu'elle veut, qui sait plutôt ce qu'elle ne veut pas. Cet agrégat d'individus, sans compter évidemment les enfants et les femmes, n'en demeure pas moins un nombre d'éléments indifférenciés¹³. C'est en invoquant cet argument que Hegel récuse la notion moderne de souveraineté du peuple.

L'égalité politique ne peut devenir une homogénéisation et briser les distinctions entre les classes dans leurs droits, obligations et mode de vie. Et surtout les hommes ne peuvent participer à titre d'individus, exprimant leur choix personnel par un vote, à la formation de la volonté générale. Ils doivent y prendre part par leur rôle dans une classe donnée ou dans une corporation à laquelle ils appartiennent. *A fortiori* cette volonté générale ne peut pas être simplement l'émanation de choix individuels, mais de délibérations qui reflètent la structure organique de l'État¹⁴.

La nécessité de l'introduction dans la structure de l'État du principe de la division du travail est à la source d'une discussion déterminante de la *Philosophie du Droit*, soit la relation entre la société civile et l'État. Une des conséquences majeures de cette discussion sera la réfutation de la démocratie au suffrage universel. En revanche, Hegel conçoit que l'État articulé soit l'expression authentique et viable des principes de volonté raisonnable et de liberté (couplé avec la « justice ») inscrits dans la Doctrine de la Révolution.

Sans avoir prévu la suite de l'Histoire, qui a donné raison aux formes de l'individualisme et de l'homogénéisation, Hegel a compris sans conteste leur dynamique, ainsi que l'atteste sa critique du libéralisme : l'institution d'une société d'individus libres et égaux ne résout pas d'elle-même tous les problèmes de

11. *Idem*, p. 457.

12. *Idem*, p. 450. Sur le terme *Haufen* (troupeau), cf. PhD 302, 303, sur l'expression *eine formlose Masse* (une masse sans forme), PhD 279, 303.

13. Cf. PhD 301 R.

14. Taylor, *op. cit.*, p. 451-452, je traduis.

l'aliénation et de la division. Une société libre et égalitaire ne constitue pas un antidote à l'aliénation : devant les impératifs de l'organisation économique de la société civile, l'individu pèse un poids de plume. C'est que l'on a subrepticement changé l'unité de la *res publica* et la moralité objective (*Sittlichkeit*) qui l'animait pour l'auto-institution de la société civile et de ses principes d'économie politique, « bref qu'on a proposé une nouvelle définition de la société »¹⁵. Le problème que se posait Hegel était précisément si l'État moderne ne pouvait être rien de plus que libéral. Ce problème, si bien perçu par Ilting, est pas sa pertinence toujours actuel.

UNE INÉGALITÉ POLITIQUE : LA DISCRIMINATION DE LA CLASSE DES SUJETS DANS L'ORGANISATION DE L'ÉTAT

La création de la « classe universelle » (*der allgemeine Stand*) fonde le passage de la société civile à l'État. Hegel nomme « classe universelle » la catégorie sociale que forment les fonctionnaires. Elle exerce le « pouvoir gouvernemental » qui comprend le pouvoir administratif et le pouvoir judiciaire¹⁶. La classe universelle jouit de la pleine liberté éthique et possède la volonté universelle à l'exclusion de la classe industrielle¹⁷. Hegel justifie cette exclusion de classe ainsi :

Savoir ce que l'on veut et mieux encore savoir ce que veut . . . la raison, cela est le fruit d'une connaissance et d'une intelligence profonde, qui ne sont pas l'affaire du peuple. Le moindre effort de réflexion montre que la garantie que représentent les états [ou les classes] pour le bien commun et la liberté publique ne se trouve pas dans l'intelligence particulière de ces états — car les fonctionnaires d'un rang élevé ont nécessairement une intelligence plus profonde et plus vaste de la nature des institutions et des besoins de l'État.¹⁸

Ces fonctionnaires d'un rang élevé, les législateurs, administrent la volonté éthique par laquelle les sujets acceptent la loi, soit la volonté universelle. L'État devient nécessaire à la

15. B. Barret-Kriegel, « De l'anti-étatisme à l'anti-juridisme », *Esprit*, mars 1980, pp. 38 à 46.

16. PhD, p. 299, note #47 et PhD 205.

17. Bien que je n'en discute pas ici, l'exclusion de la classe paysanne est implicite. C'est la première des trois classes qui sont nommées en PhD 202 ; Hegel l'appelle alors « classe substantielle ».

18. PhD 301 R.

réalisation de « l'unité éthique absolue » (*die absolute Sittlichkeit*), lorsque la volonté éthique du sujet est tacitement identifiée à la volonté du législateur. Cette identification est implicite dans les deux institutions de la police (*Polizei*) et de la corporation (*Korporation*). Les institutions de la police et de la corporation facilitent le passage de la société civile à l'État. La surveillance et la prévoyance de la police voient à ce que la liberté d'entreprise ne mette pas en danger le bien général¹⁹. La corporation fournit aux individus, qui « n'ont qu'une part restreinte aux affaires générales de l'État », la possibilité d'une activité universelle. Au sein de la corporation, la « nécessité inconsciente de travailler aussi pour les autres » devient une activité éthique consciente²⁰.

L'identification tacite de la volonté éthique du sujet à la volonté du législateur est à l'origine de la classe universelle. Hegel distingue la classe universelle de la classe industrielle, mais cette distinction ne justifierait pas le passage de la société civile à l'État si Hegel ne l'assignait, en vertu de sa volonté universelle, à une fonction qui ne peut être exercée que dans l'État.

Dès que la *volonté de l'universel* cesse de signifier la volonté éthique du sujet et est tacitement identifiée à la volonté du législateur, la distinction entre la classe destinée à l'activité économique et la classe destinée à l'activité éthique devient la distinction entre un sujet et une classe gouvernante et c'est précisément là l'essence du passage de la société civile à l'État.

La « volonté de l'universel », bien qu'elle soit encore désignée par le même nom que la « volonté éthique », est maintenant une volonté qui ne peut être exercée par un citoyen en situation privée, mais seulement par un *fonctionnaire* dévoué à la cause publique²¹.

Cette classe gouvernante est l'État et seulement ceux qui en sont membres participent de bon droit à la vie de l'État²².

19. PhD 236 A et PhD 231.

20. PhD 255A.

21. À ce propos, voir ma thèse doctorale déposée en septembre 1984 : « L'injustice sociale dans l'ordre spontané ou l'État. Hegel et les rapports entre l'économique et le politique ».

22. Le mot « classe » semble contenir une plus forte implication d'éligibilité héréditaire que le mot allemand *Stand*. Aussi ne faut-il pas tenir compte de cette implication inexistante dans la langue de Hegel. Derathé traduit *Stand* par classe car, selon lui, c'est l'équivalent français le plus valable.

Par conséquent, la doctrine de l'État, dans la mesure où elle est distincte de la doctrine de la société civile, concerne presque exclusivement l'organisation de la classe universelle et la distribution des pouvoirs gouvernementaux²³.

Au terme de cette analyse, je déduis que si la volonté éthique est identifiée à la volonté du législateur, alors l'État est la condition nécessaire à son administration. Cependant l'administration de la volonté éthique est confinée à la classe universelle. Selon la volonté exclusive de cette classe, « l'unité éthique absolue » (*die absolute Sittlichkeit*) se réalisera et elle seule possédera la liberté éthique complète. En revanche, ceci présuppose l'exclusion d'une autre classe en ce domaine, en l'occurrence la classe industrielle²⁴.

La distinction entre les législateurs et les sujets créant des classes distinctes est, soulignons-le, un héritage du platonisme : la classe des sujets qui ne participent pas à la législation est la matière dont la forme serait la classe universelle, laquelle correspond aux gardiens de *La République*. Cette conception, qui compare la relation des hommes à la loi à celle de la matière à la forme, constitue le fondement des classes, selon les fonctions, au sein de l'État. Puisque les hommes ont une relation à la loi comparable à la relation de la matière à la forme, le travail d'imposer ou de réimposer une forme doit être la tâche d'un législateur dont la relation à ses sujets doit être celle d'un artisan à sa matière-sujet (*subject-matter*).

Chez Hegel et Platon, chaque terme de la différenciation politique entre les sujets et les législateurs coïncide avec un terme de la division métaphysique entre la matière et la forme et s'incarne dans une classe séparée dans l'État réel. Ces classes n'ont donc pas de relation abstraite l'une à l'autre ; elles ne sont pas seulement le produit d'une division métaphysique²⁵. Bien au contraire, elles sont contemporaines, co-présentes et liées par la relation réelle de la législation et de la sujétion.

23. PhD 269.

24. Voir l'ouvrage de M.B. Forster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Clarendon Press, 1968 [1935].

25. Si ce n'est au niveau de l'analyse.

Contrairement à Platon et à Hegel, dont la conception de la relation des hommes à la loi exclut la possibilité d'un état *historiquement* antérieur à l'imposition de la loi — la matière ne peut exister sans la forme — Hobbes considère l'État comme le produit d'un développement historique. Ainsi, la théorie hobbiennne de l'État semble supprimer la nécessité de concevoir l'inégalité parmi les citoyens comme essentielle au fondement et à la vie de l'État. Lors du passage de l'état pré-politique à l'État politique, l'inégalité entre contemporains s'auto-annihile. La seule inégalité persistante est l'inégalité entre le citoyen de l'État et son prédécesseur moins civilisé.

C'est donc dire qu'une inégalité est perceptible dans le fondement hégélien de l'État. L'identification de la volonté éthique et de la complète liberté éthique à la classe des législateurs est un fondement discriminatoire du passage de la société civile à l'État.

Toutefois, selon les libertés inscrites au cœur de la Doctrine de la Révolution française, reprises par Hegel, toutes les classes ont le droit de se plaindre à l'État de leur manque de représentation dans les institutions de l'État et de réclamer de meilleures lois. L'État est sujet à la critique justement par le biais de la loi. « La loi est le *schibboleth* [indice] qui permet de reconnaître les faux-frères et les faux-amis de ce qu'on appelle le peuple »²⁶.

UNE INÉGALITÉ SOCIALE : LA DISCRIMINATION CONTENUE DANS LA DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS

La formulation des droits de l'homme et du citoyen, telle qu'exprimée dans *La Déclaration* de 1789, est basée sur les termes de liberté et d'égalité. La distinction établie entre l'homme et le citoyen implique qu'il y a insistance sur les droits de l'homme plutôt que sur les devoirs du citoyen face à l'État. *La Déclaration des Droits de l'Homme* est ainsi plus libérale que le *Contrat Social*

26. PhD, Préface, p. 52. Le mot *schibboleth* veut dire en hébreu « épi et fleuve (cf. Grand Larousse encyclopédique, v° *schibboleth*). Au temps de Jephté, les hommes de Galaad s'en servaient pour reconnaître ceux d'Éphraïm, avec lesquels ils étaient en guerre. Ils demandaient aux Éphraïmites de dire « Schibboleth », mais ceux-ci, étant incapables de prononcer correctement le mot, disaient « Sibboleth » et étaient aussitôt égorgés (juges, XII, 6) ». PhD, Préface, p. 52, note #10.

de Rousseau en ce sens qu'elle n'exige pas « une aliénation des droits de l'individu en faveur de la communauté »²⁷.

On le sait, Marx a dénoncé *La Déclaration des Droits* de 1789 car elle fondait l'égalité sociale du troisième état, la bourgeoisie, à l'exclusion du quatrième état, la classe ouvrière. En d'autres mots, c'est la communauté d'intérêts des hommes unis dans le tiers état, les bourgeois, qui fonde l'égalité sociale. *La Déclaration Universelle des Droits* identifie l'homme réel à l'homme privé de la société civile, c'est-à-dire le bourgeois. Ces droits sont uniquement des privilèges bourgeois ; ils ne constituent pas des droits « universels ». Les troubles sociaux survenus depuis 1789 sont là pour le prouver. Après avoir réduit l'inégalité entre le tiers état d'une part et les premier et deuxième états (la noblesse et le clergé) de l'autre, la Révolution française a engendré une inégalité entre la bourgeoisie et la classe ouvrière en ne gardant, des droits à la liberté et à l'égalité, que « l'égalité devant les lois générales et formelles. »

Cependant la thèse selon laquelle « la doctrine que tous les hommes devraient avoir des droits égaux et des libertés égales ne serait rien d'autre que l'idéologie d'une classe de la société apparue dans certaines conditions historiques » requiert des preuves²⁸. Ce serait plutôt la réduction de cette doctrine au principe libéral de « l'égalité devant la loi »²⁹ qui servirait la cause de la classe possédante. Dès lors, il s'agit de déterminer si Hegel opère cette réduction, lui qui, bien avant Tocqueville et Marx, avait perçu que la classe privilégiée issue de la Révolution française était la bourgeoisie. La théorie du droit que présuppose la conception de l'homme de « l'individualisme possessif » est inscrite au cœur de la théorie hégélienne de la société civile. Mais ceci ne veut pas dire que sa théorie du droit moderne ne soit rien de plus que l'idéologie d'une classe possédante³⁰. Certes, il conçoit, à l'exemple de Locke, que les droits de propriété soient la première manifestation de la liberté. Sa critique des droits de l'homme, cependant, porte aussi sur un autre point,

27. K. Löwith, *op. cit.*, p. 292.

28. Cf. l'article de K.-H. Ilting, "The structure of Hegel's *Philosophy of Right*", *Hegel's Political Philosophy : Problems and Perspectives*, Cambridge (Cambridge University Press) 1971, p. 92.

29. Réduction opérée par Napoléon. Cf. K. Löwith, *op. cit.*, p. 292.

30. Cf. K.-H. Ilting, *op. cit.*, p. 92.

en lequel il rejoint Rousseau. Hegel réitère le caractère inaliénable des droits de l'homme sous la forme, qui lui est propre, de la liberté universelle de la volonté. C'est ainsi que Hegel considère l'esclavage et le servage comme des formes illégitimes d'aliénation³¹.

Pour Hegel, viser à l'égalité de droit, c'est permettre que ce droit se concrétise dans la réalisation historico-politique de l'État, laquelle est la manifestation effective de la liberté des individus. C'est en ce sens qu'il rejette le droit naturel en tant que fondement des droits de l'homme, car les droits naturels demeurent formels et abstraits³². Hegel cherche une unité entre l'individu et l'universalité transposée, selon lui, dans l'État. Son affirmation, à savoir que l'État constitue la manifestation extérieure des libertés dans cette unité, donne lieu à différentes interprétations. Si l'État constitue l'unité entre l'universel et le particulier (soit l'individu) sans la volonté des individus, ce qui pour Hegel va de soi, sa position devient totalitaire³³. Mais selon Hegel, cette conception des rapports entre l'État et l'individu n'est pas totalitaire puisque, logiquement, l'expression de la liberté de l'individu devenu citoyen devrait nécessairement rejoindre l'expression universelle qu'est l'État. Par ailleurs, la suppression-conservation (*Aufhebung*) du droit privé et de la société réifiée *dans* la moralité universelle de l'État est une interprétation, qui risque de contredire l'interprétation selon laquelle Hegel serait toujours resté fidèle à l'idée que le principe libértaire universel devrait être inscrit dans toute constitution, soit la liberté par « l'égalité devant la loi ». À cette dernière interprétation souscrivent les interprètes libéraux de Hegel qui, susceptibles d'être contredits, deviennent ses critiques³⁴.

Pour d'autres commentateurs cependant, Hegel demeure néanmoins un individualiste libéral qui s'inscrit dans le sillon

31. Cf. J. Ritter, *Personne et propriété*, Paris (Beauchesne) 1970, section 9.

32. Il s'oppose en ceci à Locke et à Rousseau.

33. Cf. le chapitre de R. Schacht, "Hegel on Freedom", *Hegel and after*, London (University of Pittsburgh Press) 1975, p. 90 et p. 92. Ainsi, à propos de Hegel, certains considèrent que sa tendance totalitaire ou son prussianisme soient à l'origine de sa conception de la nature de la liberté humaine et de la relation entre l'individu et l'État. E.F. Carrit semble être un de ceux-là. Cf. son article "Discussion : Hegel and Prussianism", *Philosophy*, XV, no. 58.

34. Sur ce sujet, cf. J. Habermas, *Théorie et pratique*, Paris (Payot) 1975, tome I, p. 156-157.

des thèses libérales classiques issues de la constitution de l'État moderne à la fin du XVIII^{ème} siècle et au début du XIX^{ème} siècle³⁵. Il insiste sur la primauté des libertés individuelles constituant, en fait, des inégalités d'expression, soit des inégalités d'articulation de l'appartenance à la communauté, et des inégalités de situation. Sous cet angle, Hegel rejoint Platon. L'opposition entre les classes, déterminées selon les fonctions, lui paraît ramenée à des différenciations qui, « loin d'être un facteur de séparation et de division, symbolisent au contraire l'union civique grâce à la complémentarité fonctionnelle de leurs différences »³⁶. Là où Platon voyait une complémentarité de classes réalisant le bien commun (*das Gemeinschaftliche*), Hegel envisage une suppression-conservation (*Aufhebung*) des différenciations de classes dans la « classe universelle ». Au sein de cette classe, l'opposition entre le sujet et le législateur, entre le bourgeois et le citoyen est réduite.

C'est justement ce que Marx reproche à Hegel : il a, tels les penseurs libéraux, confirmé des inégalités sociales en établissant des égalités de droit. En refusant de voir un rapport de classes comme un rapport de pouvoir pour ne concevoir uniquement qu'une conscience de soi s'actualisant dans l'unité de la classe universelle qui est l'État, la logique hégélienne conçoit une possible réconciliation des citoyens dans l'État.

Pour Hegel, une transparence sociale demeure accessible par l'actualisation des libertés de chacun dans son rôle de citoyen où s'estompe la distinction entre les droits et les devoirs. Pour Marx, ce n'est pas la Raison qui confondra ces droits et ces devoirs mais la dissolution des rapports de classes qu'instaure *La Déclaration Universelle des Droits*³⁷.

CONCLUSION

Selon Hegel, le libéralisme politique est une théorie de l'État inadéquate, car ses principes impulsent une métaphysique de l'identité sans la notion de différence. L'égalité politique issue

35. Et telles qu'énoncées dans les œuvres de Locke et de Kant.

36. S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 443 ; cf. aussi p. 443, note #62.

37. Sur la transparence sociale, cf. M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, « Points » (Seuil) 1977, p. 22.

des principes libéraux de la Révolution française neutralise les différences entre les citoyens comme s'ils constituaient un nombre (οὐ πολλοὶ) d'individus indifférenciés sans appartenance à une classe sociale et leur accorde le droit de vote à la suite d'une surévaluation de la communauté populaire. En revanche, la représentation politique, dans la théorie hégélienne de l'État, doit refléter l'organisation sociale de la société civile et les intérêts des différentes guildes selon les principes de la diversité des classes et des intérêts.

Le libéralisme économique, aussi bien que le libéralisme politique, fait fi des différences individuelles. Cette idéologie « civiliste » égalise et banalise³⁸ des milliers et des milliers d'individus en les considérant comme uniquement préoccupés de leur intérêt privé. Pour Hegel, l'atomisme, l'homogénéisation des individus consistent en une déviation des principes de liberté et de raison qui ont fondé la Doctrine de la Révolution française. Hegel veut achever l'œuvre de la Révolution. L'État moderne doit être un lieu plénier (*plenum*) d'unité et de diversité — l'union de deux principes contradictoires dont il tirerait sa force !

Le particulier, les lois économiques bourgeoises et l'universel, les lois civiles, sont compatibles par la différenciation du bourgeois et du citoyen dans un ensemble social et la réduction ultime de leur opposition dans l'unité d'une classe universelle. Comment Hegel peut-il concevoir l'unité de la classe universelle ? Par l'identification de la classe bourgeoise des sujets à la classe des législateurs sans doute. Cette identification est discriminatoire parce qu'elle exclut les sujets de la législation et crée une inégalité politique inexistante chez Hobbes.

Marx juge l'identification du bourgeois au citoyen discriminatoire parce qu'elle exclut le quatrième état de *La Déclaration Universelle des Droits*. La classe bourgeoise s'est émancipée politiquement. Après avoir mis une halte aux privilèges du premier et du deuxième état, elle s'empresse de consacrer les siens dans une *Déclaration* qui, se limitant à des privilèges bourgeois, ne contient nullement des droits universels. *La Déclaration des Droits de l'Homme* proclame ce que Marx considérera comme une énigme

38. Cf. J. Habermas, *op. cit.* et J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Paris (Beauchesne) 1970.

de la part « d'un peuple qui commence tout juste à se libérer [soit] la légitimité de l'homme égoïste, de l'homme séparé de son semblable et de la communauté (déclaration de 1791), mieux qu'il réitère cette proclamation au moment où . . . le sacrifice de tous les intérêts de la société civile doit être mis à l'ordre du jour et l'égoïsme puni comme un crime (déclaration de 1793) »³⁹.

Département de philosophie
Université de Montréal

39. K. Marx, *La question juive*, trad. par J.-M. Palmier, Paris, « 10/8 » (Union Générale d'Édition) 1968, p. 36 sq.

Les avatars de la différence

Michèle Morosoli

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203265ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203265ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Morosoli, M. (1984). Les avatars de la différence. *Philosophiques*, 11 (2), 389–413. <https://doi.org/10.7202/203265ar>

Résumé de l'article

L'égalité générale, c'est-à-dire l'égalité de tous envers tous, même si elle est préjugée favorablement, est difficilement réalisable à cause de notre pensée qui organise les différences en dichotomies et en oppositions hiérarchisées. Quand on examine des discours écrits par des femmes cherchant à définir la différence de la femme, on aperçoit de manière patente cette difficulté à nommer la différence. En comparant un texte de E. Harding, psychanalyste jungienne et un texte de M. Montrelay, psychanalyste lacanienne, on constate que malgré des provenances théoriques et historiques éloignées, le féminin n'est dit qu'en référence au masculin. Avec notre mode de pensée (qui convertit les différences en des oppositions hiérarchisées), le désir d'égalité générale s'avère velléitaire. Seul un discours éclaté qui donne lieu aux différences permettrait une mentalité égalitaire.

LES AVATARS DE LA DIFFÉRENCE

par Michèle Morosoli

RÉSUMÉ. L'égalité générale, c'est-à-dire l'égalité de tous envers tous, même si elle est préjugée favorablement, est difficilement réalisable à cause de notre pensée qui organise les différences en dichotomies et en oppositions hiérarchisées. Quand on examine des discours écrits par des femmes cherchant à définir la différence de la femme, on aperçoit de manière patente cette difficulté à nommer la différence. En comparant un texte de E. Harding, psychanalyste jungienne et un texte de M. Montrelay, psychanalyste lacanienne, on constate que malgré des provenances théoriques et historiques éloignées, le féminin n'est dit qu'en référence au masculin. Avec notre mode de pensée (qui convertit les différences en des oppositions hiérarchisées), le désir d'égalité générale s'avère velléitaire. Seul un discours éclaté qui donne lieu aux différences permettrait une mentalité égalitaire.

ABSTRACT. Equality, when it is understood as equality for all, even though it is judged favorably in general, is hardly realisable because of the structure of our thinking that organizes the differences in dichotomies and in hierarchical oppositions. When we examine the discourses written by women that tend to define a difference of the woman, we realize the difficulty to name this difference. When we compare a text written by E. Harding, a jungian psychoanalyst and another written by M. Montrelay, a lacanian psychoanalyst, we observe that despite their distant theoretical and historical sources, the feminine is said in reference to the masculine. By our way of thinking (that converts all differences in hierarchical oppositions), the desire for a generalized equality becomes erratic. Only a fragmented discourse, that gives place to the differences could permit an equality in the mentalities.

L'égalité politique, l'égalité légale ou l'égalité économique appartiennent aux égalités qui ont la chance de pouvoir être quantifiables, qui bénéficient de l'avantage de pouvoir être pensées en systèmes applicables. Elles semblent donc plus facilement

réalisables que l'égalité générale, cette vague et vaste valeur pour laquelle toute notre époque se prononce d'emblée : l'égalité de tous envers tous. Elle peut s'entendre comme la prescription suivante : tout homme, quel qu'il soit, a droit à une reconnaissance morale, humaine égale, quelle que soit sa situation sociale, économique ou psychologique.

Cependant si on en examine les possibilités réelles d'enracinement, elles me semblent minces. En effet, ce préjugé favorable à l'égalité cohabite avec les multiples préjugés défavorables à toutes les différences. Ces préjugés sont solidement établis par une manière de penser à l'aide d'oppositions d'ores et déjà hiérarchisées et par une manière d'imaginer à travers des représentations conscientes et inconscientes marquées par des millénaires d'inégalités.

Ce mode de pensée permet des économies intéressantes : l'économie de la connaissance du multiple et de toutes les menaces qu'il recèle, l'économie des discours au profit du seul discours de l'Un, de la seule référence établie. Elles servent à renforcer le pouvoir.

Je crois que l'exemple de la femme peut mettre à jour de façon particulièrement probante les économies de cette pensée difficilement susceptible de nommer en un sens égalitaire.

Dans un premier temps, je cherche à le démontrer en analysant les métaphores parlant le féminin de deux psychanalystes d'écoles bien différentes : Esther Harding, psychanalyste jungienne, ayant publié en 1953 un ouvrage intitulé *Les mystères de la femme* et Michèle Montrelay, psychanalyste lacanienne, ayant publié en 1977 une étude sur la sexualité féminine, *L'Ombre et le Nom*. Les métaphores employées par chacune, nous le verrons, sont nettement marquées par tout un jeu d'oppositions hiérarchisées. Par la suite, j'examine la proposition de Luce Irigaray et de Jacques Derrida à l'effet de subvertir la pensée, de la déconstruire, de l'amener dans des lieux échappant à la nomination inégalitaire des choses. Finalement, j'examine si la proposition d'élaborer un discours multiple est suffisante pour amener un discours égalitaire.

UN COUPLE : LUNE/SOLEIL

Il y a trente ans déjà, Esther Harding¹ nous proposait de lire les mystères de la femme à travers les différents mythes, légendes et rêves qui parlent de la lune. La lune est un vieux symbole que l'on retrouve de manière presque universelle dans toutes les mythologies. Chaque fois il représente la féminité — sous un aspect ou un autre. En se penchant sur ces mythes et légendes, les femmes pourront ne pas perdre le sens du principe féminin, sens d'autant plus important à notre époque que la connaissance s'éloigne de plus en plus de la saisie subjective des objets, pour se centrer sur une forme qui se veut uniquement objective. Le délaissement de cette forme de connaissance est dommageable et pour l'homme et pour la connaissance, mais encore plus pour la femme, son lieu étant le subjectif. Aussi, les femmes ont délaissé les rôles féminins traditionnels pour explorer certains rôles masculins. De là, l'urgence à ce que la femme apprenne à vivre selon ses principes masculins et féminins.

Avant de s'intéresser à sa présentation des différents mythes lunaires, il faut éclaircir quelque peu les positions théoriques de E. Harding. C'est une psychanalyste jungienne et sa vision de la femme et du mythe est déterminée par l'appareil théorique de Jung. Considérons quelques-unes de ses positions, en particulier celles qui touchent à la Nature et aux archétypes.

Jung postule fortement l'existence d'une Nature. Elle serait vraie, juste, guide ; une analyse mènerait à saisir dans l'inconscient son essence, permettrait d'atteindre sa vérité. Bipolaire, cette Nature est composée de contraires opposés : la nature-l'esprit ; l'humain-l'inhumain ; le conscient-l'inconscient ; l'extraversion-l'introversion ; la pensée-le sentiment ; le dedans-le dehors ; le clair-l'obscur ; le yin-le yang. Ces contraires peuvent s'harmoniser par une conjonction, mais ils restent toujours distincts.

Quant aux archétypes, ils sont « la nature à l'état non faussé »². À la fois images et émotions, ils sont les résidus d'ex-

1. Harding, Esther, *Les mystères de la femme*, Paris, (Petite Bibliothèque Payot), 1976.

2. Voir Baudoin, Charles, *L'œuvre de Jung*, Paris, (Petite Bibliothèque Payot), 1975, p. 367.

périences plusieurs fois millénaires de lutte pour l'adaptation et l'existence. Ils n'ont pas de contenu déterminé, mais ils sont influencés par les cultures, les époques. Ils ne sont déterminés que dans leur forme et à un degré limité comme le système axial d'un cristal : il préforme la structure cristalline dans l'eau-mère mais n'a aucune existence matérielle. Bipolaires, ils possèdent un côté sombre et clair, un aspect redoutable et salutaire et ils ramènent aux lois immuables de l'univers. Ils surgissent dans les rêves, les symboles, les mythes, les légendes. On peut qualifier cette notion de platonicienne : la psyché n'est pas vide — *tabula rasa* — mais susceptible de produire des formes qu'elle contient.

Il existe plusieurs archétypes dont l'*animus* (principe mâle) et l'*anima* (principe femelle), couple représentant la plus haute forme d'opposition des contraires. Tout homme possède en lui une composante féminine, une âme, un souffle qui est le conglomérat de toutes les expériences de la lignée ancestrale au sujet de l'être féminin. Cette *anima* s'incarne dans différents personnages ; ils sont multitude mais, entre autres, on peut recenser la femme fatale, la jeune fille, la femme inspiratrice, la nymphe, l'ondine, la sirène, la femme-cygne, la lune. Cette composante baigne dans l'inconscient masculin. Elle peut s'harmoniser à la personnalité mais ne peut jamais être tout à fait conquise. De même la femme possède une composante masculine, baignant dans l'inconscient, l'*animus* qui peut se manifester à travers les images suivantes : l'étranger, l'inconnu, le magicien, le gardien, le chef, le sage.

Et l'homme et la femme doivent tendre à s'adjoindre leur partie inconsciente mais sans toutefois pouvoir les vivre dans une égalité. La conjonction des contraires se fait dans une tentative de complémentarité ; celle-ci respecte les différences et les hiérarchise. On ne se retrouve pas en face de l'androgynie qui est tour à tour autant mâle que femelle.

Harding se penche sur des mythes qui abondent en archétypes pour saisir la psyché, et plus particulièrement sur les mythes lunaires qui permettent de revenir au principe féminin. Le principe est une loi essentielle, intérieure ; il s'agit de le retrouver. Il faut donner ici au mot loi la même acception qu'en sciences positives.

Pourquoi a-t-on signifié, pourquoi signifier encore le masculin par le soleil, le féminin par la lune ? Esther Harding ne pose pas la question et accepte ce symbolisme comme évident. « Le fait que le soleil semble à l'humanité le symbole du mâle tandis que la lune symbolise la femelle se comprend aisément »³. Et suivent les caractéristiques de l'un et de l'autre. Évidemment, ces analogies sont discutables.

À l'aide des tableaux suivants⁴, je cherche à mettre en relief les oppositions employées par Harding et à souligner combien elles connotent les différences du masculin et du féminin d'une inégalité constante. L'exposé de Harding semble dire : le féminin a telle qualité ; si on la compare à la qualité masculine, elle se révèle être un défaut ; si on se place du côté du désir masculin ce défaut peut être rétabli comme une qualité ; cependant elle reste dangereuse.

Par exemple — on peut ressentir ce type de présentation dans tous les éléments du tableau ; je choisis le premier — : la lune/féminin est changeante (qualité) ; le soleil/masculin, lui, est une source constante et sûr de la lumière et de la chaleur, ce qui est beaucoup plus rassurant et bénéfique. Mais le soleil/masculin, dans sa constante régularité, éprouve cette imprévisibilité de la lune/féminin comme un mystère et alors par le biais de sa curiosité elle devient une qualité mais toujours un peu suspecte.

SOLEIL

LUNE

1. Source constante et sûre de la lumière et de la chaleur.

1. Changeante.

Le soleil a un cycle journalier, saisonnier qui affecte sa constance.

Intempéries, phénomènes naturels (nuages, éclipses) affectent la perception de sa régularité.

3. Harding, Esther, *op. cit.*, p. 74.

4. Les citations du tableau se retrouvent dans les pages 74 à 92 dans le livre *Les mystères de la femme*.

La lune a un cycle de 28 jours, cycle quaternaire : pleine lune et lune noire, croissance et décroissance.

Somme toute, le cycle de la lune est aussi régulier, aussi aléatoire que celui du soleil . . .

- | | |
|--|--|
| <p>2. Ou bien présent ou bien absent (univoque).
Brille, disparaît, réapparaît (prévisible).</p> | <p>2. Parfois présente, parfois absente comme par caprice (plurivoque).
Parfois brille, parfois pas (imprévisible).
« Parfois le midi présence spectrale qui semble une protestation contre la lumière éclatante et brutale du soleil ».</p> |
|--|--|

Il faut admettre à la lune un cycle plus complexe qu'au soleil. Mais à quoi tient toute cette interprétation ? À des projections psychologiques faites sur ces astres ? Certes, mais ces projections expriment-elles un ordre naturel, une organisation biopsychologique, la perception que l'homme a de lui-même et de la femme — si l'on affirme que mythes et légendes sont produits par les hommes — l'ordre socio-économique ou encore . . . ?

- | | |
|--|---|
| <p>3. Jésus-Christ, « dont le splendide rayonnement illumine le juste qui vit dans la lumière de la Grâce ».</p> | <p>3. Marie, « dont le doux éclat illumine les pécheurs au milieu de la triste nuit du péché ».</p> |
|--|---|

Peut-être est-ce le lieu, où l'on sent le plus, à notre époque laïque, le plaisir-désir de définir des termes par l'opposition, par l'emploi de l'axe de symétrie . . .

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 4. Le soleil brille par sa lumière. | 4. La lune brille du reflet de sa lumière. |
|-------------------------------------|--|

Quand cette connaissance-là a-t-elle été acquise ? Cette analogie semble permettre de pointer le travail de construction de l'interprétation.

- | | |
|---|--|
| 5. Force lumineuse chaude et créatrice. | 5. Le plus grand principe de transformation par les choses les plus basses.
Ce qui est sombre, froid, humide, ce qui échappe à la lumière du jour contient également le secret de la vie. |
|---|--|

De l'animal à l'homme ? De l'instinct au spirituel ? De la nature à la culture ? Pourquoi imaginer déjà à l'origine des choses une hiérarchisation ?

Harding ajoute une autre opposition, celle du Logos/Eros.

SOLEIL/LOGOS

LUNE/EROS

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Le jour. | 1. La nuit. |
| 2. La conscience. | 2. L'inconscient. |
| 3. Le travail et son accomplissement. | 3. Une puissance fatale à l'œuvre. |
| 4. La compréhension directe et la discrimination. | 4. L'incompréhension, l'obscur. |
| 5. La constance, la loi. | 5. L'inconstance, le chaos. |

Le lieu du pouvoir — l'échappé du pouvoir circonscrit par sa compréhension directe et discriminatoire ?

Établissement de l'opposition ; ce qui permet l'équilibre et alors facilite un certain exercice du pouvoir ?

Harding désigne une troisième opposition qui permet de connaître le masculin/féminin :

SOLEIL/LOGOS/YANG

1. Ce qui apparaît, se dit.
2. Force lumineuse, chaude, créatrice.

LUNE/EROS/YIN

1. « L'essence féminine quand on en parle n'est plus la véritable essence féminine ».
2. Élément sombre, obscur, réceptif et créateur car il produit et manifeste tous les élans créateurs de l'énergie Yang.

La première naissance, celle de l'obscurité donnant le corps, la nature, l'instinct, est-elle ignoble ? Et la seconde naissance, celle de la lumière, donnant l'esprit, la culture, le spirituel, est-elle noble ? Pourquoi cette reconnaissance en ces termes ? Jusqu'à quel point se fait-elle au détriment de la première naissance, de la mère, de l'origine (cf. Luce Irigaray) ?

E. Harding ne songe jamais à remettre en question ces expressions du principe féminin. Elles sont vraies parce qu'archétypales (donc universelles et numineuses). Il faut cependant lire ces archétypes avec l'esprit du siècle, les suivre en les revivifiant. E. Harding est féministe en ce sens qu'elle demande pour la femme une autonomie psychologique et économique ; qu'elle valorise le contact de la femme avec le féminin — contact plus propice, par exemple, au temps des menstruations qu'il ne faut pas mépriser mais dont il faut entendre les « enseignements ». Mais son féminisme est modéré, la femme devant garder son rôle, la place que la Nature lui a assignée.

Cette relecture des mythes est assez moralisante ; y est toujours sous-jacente l'intention d'y trouver un message, une révélation, un guide . . . Quelle légitimité peut acquérir un tel traitement du mythe ? Cette relecture ne manque pas d'être

agaçante par le cachet vieillot qui s'en dégage. Les mœurs ont tendance à vieillir et l'écart de trente ans écoulé entre le temps de sa publication et aujourd'hui se fait ressentir, me semble-t-il.

En outre, cette manière de traiter le mythe, de poser l'archétype comme source de vérité repose l'antique question de l'existence de la morale naturelle. Y aurait-il quant à l'agir des principes aussi inévitables que des lois qui auraient force de contrainte pour la plupart ? ou pour les plus inconscients ? ou pour les analysés ? Et dans quelle mesure cette morale naturelle peut-elle échapper aux transformations culturelles, idéologiques ? Dans quels lieux ne le peut-elle pas ?

De même on se retrouve devant la question épineuse de la nature contre la culture. D'où naissent les déterminations du féminin ? Peut-on dire qu'il est nature, corps, ombre et que toute intériorisation permettra de le récupérer dans la perte qu'il a subie lors de la période patriarcale ? Est-il déjà inscrit d'une façon si forte, si déterminante qu'il fait figure de nature ? Peut-il encore s'inventer ?

On peut poser une question d'ordre politique plutôt qu'épistémologique : — dans ce genre de débat, l'intérêt est si manifeste qu'il doit parfois présider à la construction, à la destruction de discours (?) — quelle est la valeur pour la femme de la conception jungienne du monde ? Le monde est composé de couples de contraires ; ils s'articulent sur le modèle d'une positivité et d'une négativité. La femme appartient au pôle inférieur. Dans un tel contexte aucune revendication égalitaire ne peut prendre sens puisqu'elle vise l'utopie . . . Alors comment s'attacher à ces dires, surtout si l'on est femme ?

Pourtant, E. Harding, à travers une très forte documentation, décrit le principe féminin dans l'intention de permettre à la femme de se conscientiser, travail qu'elle juge primordial à notre époque. À cause de sa nature la femme est plus proche de l'inconscient, de l'instinct, de l'animal. Dans cette sphère les forces sont bipolaires et sauvages, créatrices et démoniaques. Mais dans un moment de déséquilibre, de transformations, les forces destructrices tendent à l'emporter et atteignent des sommets inégalés. La femme doit donc s'occuper activement d'ame-

ner à la conscience ses forces obscures afin de mieux prendre sa place dans la société (elle a été dévalorisée, mise au second rang par le système patriarcal), mais elle doit prendre sa juste place et non une place usurpée dans la colère de la réaction.

Toute cette conception, toute cette prudence pour maîtriser des forces qui se révéleraient destructrices, ne sont-elles pas engendrées par la peur ? Peur de l'homme, de la femme pour la femme. Gammes de peurs introjectées et la peur, notamment, du refoulé.

Le féminin serait-il nommé du lieu de la peur ?

UN AUTRE : OMBRE/NOM

Dans un livre plus récent (1977) Michèle Montrelay, psychanalyste lacanienne, aux antipodes d'Esther Harding, parle de la sexualité féminine et du féminin en effectuant une synthèse des discours analytiques courants — ce qui amènerait la fin d'oppositions qui n'ont pas lieu d'être — et en proposant des métaphores nommant le masculin et le féminin.

Examinons si l'on échappe aux oppositions que je suspecte d'être toujours le lieu de l'inscription inégalitaire. Sera-t-il parlé du féminin de manière à ce qu'il puisse être pensé égal ?

Montrelay⁵ constate que pour parler de la question de la féminité, on se réfère à la vieille polémique Freud-Jones et on se range soit dans un camp, soit dans l'autre. Rappelons brièvement ces positions. Pour Freud, il existe une libido, et une seule, d'essence mâle ; et la sexualité féminine s'élabore à partir de repères phalliques (clitoris-pénis ; enfant-pénis). Jones, au contraire, affirme une libido spécifiquement féminine ainsi qu'une sexualité féminine subissant très tôt l'impact de l'anatomie et s'organisant autour de repères oraux-anaux-vaginaux.

M. Montrelay suggère un nouveau point de vue qui maintient la vérité de deux écoles mais permet d'en dépasser la querelle : phallocentrisme et concentricité sont également constitutifs de la sexualité féminine ; cependant ils coexistent dans

5. Montrelay, Michèle, *L'Ombre et le Nom*, Paris, (Minuit), 1977.

l'inconscient féminin comme incompatibles. Cette incompatibilité est spécifique à l'inconscient féminin.

Ce point de vue prend source dans un problème concret auquel l'analyse se bute : l'immobilisme féminin. Cet immobilisme peut être imputé à « l'envie du pénis ». Certaines femmes se maintiennent en état d'impuissance et affirment qu'il provient de la non-possession du pénis. Cette attitude institue le pénis comme valeur inestimable. Il faut cependant entendre cette « envie du pénis » comme désir du phallus, c'est-à-dire comme un désir construit autour du représentant privilégié du désir (explication liée à la thèse de Freud).

Cet immobilisme peut aussi s'expliquer à partir des expériences archaïques de la féminité (explication liée à la thèse de Jones). On a dit de la sexualité féminine — et on l'a beaucoup redit — qu'elle était un continent noir. On peut croire : parce que pas encore explorée, ou parce que inexplorable. Montrelay interprète cette parole dans le second sens proposé. Si on écoute la vie d'un discours d'analysante, on la voit se donner comme contenu manifeste, sous un mode immédiat ; rien de latent. Fait défaut au moins partiellement le refoulement dans le discours et aussi dans la sexualité féminine. C'est donc à cause de son rapport spécifique à la représentation que la sexualité féminine est « ininterprétable. »

En principe, la représentation prend place quand il y a perte de jouissance. Ou encore le refoulement, quand il s'opère, dessaisit l'objet de sa jouissance, la place dans la représentation, c'est-à-dire dans le mot investi au détriment de la réalité. L'enjeu est toujours relancé par la représentation même qui le récupère. La représentation est donc castratrice.

Chez la femme, cependant, a lieu la faillite de la représentation. La représentation se produit sans doute, mais elle ne détourne pas le sujet de la jouissance, le réel s'imposant dans son immédiateté. Aussi, elle se produit moins, la féminité étant plus sujette à la censure qui se présente comme un blanc, une absence de représentation, un manque. La censure est donc irréprésentable, ininterprétable.

Cet échec de la représentation est dû à plusieurs causes.

L'absence d'interdits : la non-visibilité du sexe féminin protège la petite fille des interdits de la masturbation. L'enjeu de la castration se trouve déplacé sur l'autre sexe.

L'oralité : la sexualité féminine tourne autour d'un « organe-trou-insatiable qui infléchit tout mouvement psychique selon des schèmes circulaires et clos. Ce mouvement compromet le rapport de la femme à la castration et à la loi. Son expérience érotique réactive un rapport au monde captateur, enveloppant ; son rapport au discours est de le piéger, de l'attirer vers elle alors que l'homme le respecte comme instance déterminante.

L'inceste : le rapport à son corps et non seulement narcissisant mais aussi érotique, voire incestueux. Chaque rapport à son corps la met en présence du premier objet le corps (phallus) maternel. La violence du réel (présence récupérée du corps maternel lors de tout contact à son corps propre) trouble l'économie de la représentation. Elle l'empêche.

Ainsi M. Montrelay pose la question : si la menace d'une possible castration est loin d'être patente, si les interdits ne fonctionnent pas assez fortement pour obliger à abandonner les plaisirs infantiles, si l'érotisme adulte réactive les jouissances premières, comment la femme peut-elle s'assurer de la castration symbolique ?

Puisque l'enjeu manque, l'économie du désir et de la représentation est toujours à refaire. Et elle le met en représentation, ce manque, à travers la mascarade, le travestissement de son corps qui lui justement est image de cette castration. Voilà pourquoi on dit depuis toujours qu'elle incarne le mal. À cause de la confusion faite entre son corps qui montre la castration et son désir qui est insuffisamment marqué de la castration, le symbolique est ébranlé. De là, l'angoisse et les accusations de l'homme envers la femme.

« En d'autres termes, la féminité « selon Jones », vécue sur un mode réel et immédiat, fait tache aveugle dans les processus symboliques analysés par Freud. Deux territoires hétérogènes, incompatibles, coexistent à l'intérieur de l'inconscient

féminin : celui de la représentation, celui qui reste « continent noir » »⁶.

Il s'ensuit que l'on retrouve dans l'inconscient féminin deux sortes d'économie. Elles coexistent « avec prédominance (provisoire ou définitive) de l'une d'elles »⁷.

Tantôt (économie selon Jones) l'enjeu est le phallocentrisme, le représentant est l'orifice vagino-oral. Le rapport à la jouissance est un rapport d'angoisse car la jouissance renforce le rapport au corps propre.

Tantôt (économie selon Freud) l'enjeu est la féminité précoce, le représentant le phallocentrisme. Le rapport à la jouissance serait un rapport de sublimation.

M. Montrelay donne à la sublimation une nouvelle acception : elle a lieu quand deux signifiants sont articulés, quand le refoulement a enfin lieu pour que la symbolisation puisse prendre place.

Le saut décisif de l'inconscient féminin se trouve déplacé : il ne réside pas dans le changement d'objet (de la mère au père) mais dans le changement du représentant (de la concentricité au phallus).

Et M. Montrelay soulève la question : la psychanalyse se serait-elle articulée pour refouler la féminité c'est-à-dire en faire de la représentation symbolique ?

Montrelay pose la coexistence incompatible de deux représentants, de deux économies comme spécifique à l'inconscient féminin. Elle cherche à résoudre des querelles d'écoles qui affirment des oppositions exclusives. Une théorie n'abolit plus l'autre mais la chevauche. Est-ce affirmer le pluriel ? sortir des oppositions ?

Aussi elle propose un dépassement du cercle de la féminité. L'organe véritable de jouissance chez la femme est beaucoup plus que telle ou telle partie du corps, le signifiant. La « vraie » femme, celle qui aurait cessé de toujours vouloir être son sexe

6. Montrelay, Michèle, *op. cit.*, p. 70.

7. *Idem*, p. 74.

confierait sa féminité à la représentation, à la métaphore, à l'articulation que peut en faire le sexe masculin. Ce serait à lui de dire, de nommer la féminité.

Ou encore parlons de cela à travers deux métaphores qu'elle nous propose : l'Ombre et le Nom.

L'Ombre peut être dite jouissance de la Mère, le Nom jouissance du Père. Qu'est-ce qui les distingue ?

L'Ombre : en elle a lieu la « première » perte de la vie mais en elle, la vie est préservée. Elle donne consistance à la perte et aussi permet que l'enfant naisse au désir. D'elle on ne peut pas dire grand-chose car elle est le lieu du silence. Certes, elle possède ses signifiants mais ils sont refoulés d'un refoulement primaire, à jamais inconscients, envahis par la nuit des temps. On peut rentrer en contact avec eux mais pas les parler puisque cette jouissance abolit toute pensée : elle ouvre sur un oubli infini, sur une jouissance infinie, incommensurable.

Lieu de la rencontre à la Mère, la femme entretient avec l'Ombre des complicités qui lui permettent le contact avec la féminité, la maternité. Contact différent selon que la femme donne naissance à un garçon : « il fait émerger et réinsère dans l'ordre visible, sûr de la réalité et des objets »⁸ ; ou à une fille : « ça demeure dans l'obscur »⁹, ça reste dans les limbes.

En elle, la femme se perd, se quitte, saisie par la jouissance de l'Autre, « pas-toute », dans l'Autre là où on ne peut être qu'absent.

Le Nom : ce qui sort de l'Ombre, l'ayant entrouverte, désignant la chose, la nommant, la poinçonnant à ses armes. Jouissance entière, finie, organisée autour de son attirail de mots et de noms, non trouée ; elle fait sens car elle articule, permet des signifiants repérables. Elle assigne un lieu à l'Autre, « inscrit sur lui, en lettres réelles, sa trace »¹⁰.

Lorsque le Nom surgit, il refoule, organise, imprime la sexualité archaïque de la Loi.

8. *Idem*, p. 140.

9. *Ibidem*.

10. *Idem*, p. 144.

Sur quelles voies ces métaphores nous induisent-elles ? Quelles sont les connotations qu'elles évoquent ? Quelque part je me sens ramenée aux mythes, légendes et rêves commentés par E. Harding. Évidemment pas de traces chez M. Montrelay d'une morale métaphysique qui nous presse de trouver la vérité, ni d'une Nature qui nous demande d'harmoniser en nous ses contraires, ni d'essences qu'il s'agit de dévoiler. Le panorama de fond est différent : l'inconscient est langage, articulations de signifiants. Il faut en écoutant les discours des analysantes décrypter le refoulé/non refoulé, le censuré de la femme, porter au dire, à la représentation. Mais il n'en reste pas moins que ces métaphores renvoient soit explicitement, soit dans leurs connotations à celles d'E. Harding.

Essayons de le montrer à l'aide du schéma suivant¹¹ :

LE NOM LIEU DE LA JOUISSANCE DU PÈRE	L'OMBRE LIEU DE LA JOUISSANCE DE LA MÈRE
1. lieu de la désignation	1. lieu du silence
• ce qui joue des mots et des noms	• indicible
• nomme	— puisque ses signifiants sont « refoulés d'un refoulement primaire »
• assure « l'insertion dans la réalité »	— puisqu'en se produisant « elle abolit toute pensée » parole (?).
(Culture/Nature ?)	
(Logos/Éros ?)	
(Pensée/Sentiment ?)	
2. clair	2. « obscure »
• le visible	• lieu de « la Nuit », du « refoulé d'un refoulement primaire ».

11. Dans ce tableau apparaît un vocabulaire qui court tout au long du livre. On trouvera cependant une description plus serrée de l'Ombre de la page 138 à la page 140, et du Nom de la page 143 à la page 146.

- qui laisse des traces dans le réel
- le fini
- les « limbes » qu'on ne peut quitter
- lieu de l'infini, l'incommensurable

(Soleil/Lune ?)

(Lumière/Ombre ?)

(Logos/Éros ?)

3. ce qui ordonne
- donne lieu, nom aux objets
3. « un lieu silencieux et mobile, jonché de débris, balayé de courants où les éléments se mélangent, se propagent pour se diviser brusquement traversés par quelles forces ? »

(Cosmos/Chaos ?)

(Ordonnancement fort du Logos/Force vive de la Nature ?)

4. ce qui « expulse la chose »
- « nomme »
4. prend « corps », « s'actualise »
- « s'incarne charnellement »

(Esprit/Corps ?)

5. ce qui « expulse la chose »
- « blesse » l'infini
 - l'« agresse »
5. « cette substance féminine de jouissance qui fait étoffe à l'Autre, l'enveloppe et le développe à l'infini »

(Activité/Passivité ?)

(Agressivité/Réceptivité ?)

6. « Que celui qui jouit parle et nomme, c'est cela qui fait trauma et marque à la fois. La jouissance non trouée, tout d'une pièce, du père, en assignant un lieu à l'Autre, attaque son infini, le blesse. Mais en le blessant, inscrit sur lui en lettres réelles sa trace ».
6. fait naître au corps, support de la naissance du désir
- donner essor

(Le premier engendrement : celui du corps, de la matière qui sera informée de tous les potentiels à être réalisés par le second engendrement celui du Père, du Nom, du Logos, engendrement noble car il donne forme ?)

On se retrouve face à des couples d'opposés métaphorisés et connotés de manière assez traditionnelle. Cela apparaît nettement si on essaie de comparer les métaphores de Harding et Montrelay. Je me sers encore d'un tableau pour établir cette comparaison.

Esther Harding			Michèle Montrelay	
<i>Le soleil</i>	<i>La lune</i>		<i>Le Nom</i>	<i>L'Ombre</i>
1. <i>le jour</i>	<i>la nuit</i>	<i>le connaissable</i> / <i>l'inconnaissable</i>	1. <i>le clair</i>	<i>le lieu de la « Nuit »</i>
2. <i>la conscience</i>	<i>l'inconscient</i>	<i>la pensée</i> / <i>le sentiment</i>	2. <i>ce qui « expulse la chose »</i>	<i>l'indicible, l'infini, l'incommensurable</i>
3. <i>le travail</i>	<i>la puissance fatale à l'œuvre</i>	<i>la culture</i> / <i>la nature</i>	3. <i>ce qui assure « l'insertion dans la réalité, laisse des traces dans le réel »</i>	<i>lieu « où les éléments se mélangent, se propagent pour se diviser brusquement traversés par quelles forces ? »</i>
4. <i>la compréhension directe</i>	<i>l'obscur</i>	<i>le logos</i> / <i>l'éros</i>	4. <i>le Nom</i>	<i>l'Ombre</i>
5. <i>la constance, la loi</i>	<i>l'inconstance, le chaos</i>	<i>le cosmos</i> / <i>le chaos</i>	5. <i>ce qui ordonne</i>	<i>« lieu silencieux et mobile jonché de débris, balayé de courants »</i>
			<i>ce qui accède à la connaissance</i> / <i>ce qui échappe à la connaissance</i>	

Tout ce jeu d'oppositions utilisé par ces deux psychanalystes aux lieux référentiels si éloignés m'est suspect. Ces différentes désignations peuvent être condensées, à mon avis, dans l'opposition suivante : le masculin est ce qui accède à la connaissance/ le féminin ce qui échappe à la connaissance.

Comment a-t-on procédé pour parvenir à ce mode de penser, à cette connaissance ? Comment a-t-on réussi à saisir les choses au milieu de leur multiplicité effarante ? On a conçu l'Unité, puis plusieurs unités ; et on y a rattaché toutes les multiplicités. Ainsi l'ordre, le cosmos peut être et le multiple désarçonnant est ramené sagement à un Nom-Loi.

Je vois dans ce procédé plusieurs économies intéressantes. La première : l'économie du multiple jugé par l'Un et mis à sa place, ordonné, épuré de tout ce qui fait peur. Le pouvoir et surtout le pouvoir sur le menaçant est instauré, avec sa forme favorite, celle vers laquelle il tend le plus volontiers : une concentration dans peu de mains ; ici les mains de l'Un.

Autre économie intéressante : on a pu désigner ce qui peut être connu, c'est-à-dire ce qui peut participer au discours, et ce qui ne le peut pas — mais le discours se permet d'en parler à partir de ses propres références. Cela semble fonctionner à peu près de la sorte : ce qui ne participe pas au discours est contenu dans le discours comme contraire, opposé, en dehors de lui. Donc exclu en quelque sorte d'une exclusion qui est aussi une récupération car il faut veiller à endiguer son action qui risque d'être subreptice.

Essayons de voir comment ce mécanisme peut être appliqué à la question du féminin. Des motifs de peur, d'impérialisme, de goût de pouvoir, des difficultés à saisir la différence, de la facilité à procéder par raisonnement plutôt que par observation et d'autres choses encore ont servi à désigner le féminin comme inaccessible à la connaissance, exclu de celle-ci. Puis a été opérée son inclusion. Le féminin est ce qui s'oppose au masculin, c'est-à-dire à son discours, à la possibilité d'un discours sur lui autre que poétisant (un discours au statut hors-statut). Et voilà que de rejeté, banni qu'il est, on l'accuse/excuse d'être un éternel échappé annihilant par le fait même sa véritable échappée puisque déjà à l'avance récupérée comme telle.

Est-ce que toutes les différences et surtout les différences qui auraient pu prendre pouvoir, c'est-à-dire recouvrant des personnes ou groupes de personnes ont été ainsi aménagées, des-saisies de leur identité pour n'exister qu'en termes de comparaison, les termes étant toujours déjà, à l'avance hiérarchisés ?

La désignation à partir d'une négation est une habitude que l'on retrouve monotonement : le Noir, celui qui n'est pas blanc, le fou, celui qui n'est pas sain, le pauvre, celui qui n'est pas riche. Et vite, l'on s'aperçoit que l'un des termes possède immédiatement sa référence, son discours, ses lieux de désignation ; l'autre terme ne désignant que son éloignement ou sa proximité au terme référentiel.

Si cette opposition hiérarchisée travaille constamment les concepts peut-on penser les différences de manière égalitaire ?

Montrelay nous suggère aussi une lutte entre ces incompatibles. L'Ombre, jouissance saisie par l'Infini de l'Autre s'articule (dans un rapport de lutte ?) au Nom du Père « qui n'est pas donné une fois pour toutes. Qui est à détruire et à expulser, à refaire sans cesse »¹². De cette articulation, de ce Nom qui refoule l'Ombre et permet le signifiant naîtrait une féminité plus complète ? plus intégrée ? Du jeu de cette incompatibilité naîtrait le bénéfice voire l'harmonie de l'affrontement ou de la cohabitation des contraires ? Dans quelle mesure peut-il s'effectuer ? Peut-on penser là encore à une certaine androgynie, parler d'une partie masculine de la psyché, d'une partie féminine ?

Autre question qui peut être posée à M. Montrelay : pourquoi choisir de refouler la féminité et non pas de la vivre sur « son » mode immédiat, entier, manifeste ; pourquoi demander le verbe à la place du corps ? Parce que l'économie du désir de la femme est instable, obligée à d'incessantes négociations, à des reprises continues . . . Serait-ce le Nom, l'ordre phallogocentrique qui connoterait cette économie de dilapidatrice ou vraiment la féminité gagnerait à être cultivée en ce sens ? En quel nom ? Ce choix de M. Montrelay gagnerait à être expliqué, justifié ou élaboré.

En dernière analyse, on peut se demander s'il est inévitable de parler du féminin et du masculin en ces termes, si l'effet des habitus mentaux sur le corps est tel qu'ils ont ainsi construit cette réalité. Ou encore si l'esprit humain a bien su saisir dès la nuit des temps comment on pouvait parler ce sujet. Ou peut-

12. Montrelay, Michèle, *op. cit.*, p. 145.

on critiquer cette manière d'ordonner les différences autour d'axes de symétrie, autour de contraires qui se définissent l'un par la négativité de l'autre ?

Aussi d'un œil plus infléchi par des visées politiques qu'arimé à des considérations épistémologiques on peut se demander s'il est judicieux de nous ramener à de telles métaphores ? N'est-il pas dangereux de définir un terme par l'infini, l'indicible, l'incommensurable, l'inexplorable ? Cela risque de perpétuer la définition du féminin silencieux, chaotique (etc.) par le masculin maître de la parole et de l'ordre. Ou de nous reporter encore et encore à toutes les mystifications auxquelles oblige ce qui se situe dans l'inconnaissable. Ne se heurtera-t-on pas de nouveau aux images, spectres du féminin : ce qui engage à la fusion profonde et charnelle (où l'on se perd, se détruit) ou ce qui menace de l'horrible castration-mort — ce qui détruit avec duplicité, quoi ! —.

Évidemment on peut nous répondre que le savoir doit tenir compte de ce qui lui échappe et ne pas nommer ce qui ne le permet pas. Mais est-ce une position soutenable que de définir comme constituant primordial d'un terme l'indicible et compagnie ? Il me semble que cette position pourrait être exploitée dans tous ses miroitements par des démagogues. Et cela n'a-t-il pas déjà été fait ?

DE L'ORIGINE DE LA DICHOTOMIE

La symétrie retourne une chose autour d'un axe, et la présente donc en *vis-à-vis*, en *adversaire*, au sens spatial du mot. Elle oppose donc la chose à elle-même, le même au même, et c'est dans cette identité des adversaires qu'il faut trouver l'adversité au second sens, plus seulement spatial, l'*hostilité*.

Vincent Descombes

On retrouve donc dans les métaphores de Harding et de Montrelay l'opposition d'une première naissance (de l'Obscur, de l'Indéfinissable naît le corps, le désir) provenant du féminin à laquelle succède une seconde naissance (du Nom, de la Lumière surgit ce qui prend place, force dans le réel) attribuée au Père.

Cette opposition possède sa hiérarchie : la première naissance obscure, imprévisible appelle une seconde naissance ras-

surante, réelle, bien inscrite. Le corps ne prend vie que par l'esprit qu'on lui insuffle. L'on se retrouve devant la vieille idée souvent répétée depuis l'histoire de la création d'Adam, répétée, par exemple dans les termes de la Nature vaste, indomptable qui prend visage, sens quand enfin marquée par la Culture, ou de la Matière qui a besoin d'une Forme.

Quel est le sens de cette hiérarchisation ? On ne naît vraiment que si l'on naît par l'homme et dans son monde ; la première naissance, celle du corps, celle que le féminin, la femme donne est insuffisante. Au fait, y a-t-elle accès à cette seconde naissance, elle qui ne peut pas vraiment atteindre les différents lieux culturels valorisés selon les époques — l'âme, la pensée, la science, le surmoi ? Elle donne naissance à l'homme qui ne se chargera pas de lui donner seconde naissance mais s'ingéniera à lui voler la valeur de la première naissance. L'industrie secondaire a toujours surpassé l'industrie primaire.

Pourquoi ces fantasmes du rapport à l'origine ? Y aurait-il un lien entre la connaissance qui s'exerce à travers un jeu d'oppositions et cette origine première qui se presse d'être ennoblie, effacée par une seconde naissance ?

Luce Irigaray¹³ pour répondre à cette question, nous propose de relire le mythe de la caverne de Platon comme la métaphore « de l'ancre, ou matrice, ou ὑδρέρα, parfois terre »¹⁴. Projet d'interprétation donc reprise de la métaphysique à travers son parachèvement — mais aussi son détournement.

Pourquoi ce désir ? Pour réintroduire dans le « on » asexué du discours philosophique les lieux de la femme et de l'homme, les dire afin de démasquer leur mise sous silence éloquente. Pour dénoncer l'utilisation facile de la symétrie, particulièrement lorsqu'est parlé le féminin comme ce qui n'est pas masculin, son envers négatif, son revers ignoré, oublié, délaissé.

Dans une caverne, des hommes, laissés à l'ignorance. Un homme parfois, un seul à la fois, libéré par quelqu'un d'indéterminé remonte le passage. Sort au soleil qu'il ne peut regarder

13. Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris, (Minuit), 1974.

14. Irigaray, Luce, *op. cit.*, p. 301.

en face. Apprend les choses au-delà de leurs apparences. Il ne peut redescendre : il serait tué.

Cela veut dire, nous dit Platon, l'accès à la connaissance. Non, ce n'est pas une progression vers le savoir, nous dit L. Irigaray, c'est le douloureux rapport au séjour intra-utérin duquel on ne peut se détacher mais que l'on veut oublier. Alors on le mime en l'inversant, en le verticalisant, en le faisant pivoter autour d'axes de symétrie. Le centre de cette scène n'est pas le masculin — évidemment encore moins le féminin — mais le masculin tel que projeté à partir de l'idée fixe du maternel, tel que renversé vers une fin puisque ne peut être admise la nécessité de cette origine précise.

De la mère, du corps, de la nature, de l'instinct, les hommes s'en sont coupés par hantise ? par peur ? et dès lors ils se sont enfermés dans la reproduction de cette reproduction qui obsède. Seulement ayant rejeté l'autre, ils se trouvent réduits comme dans la parthénogenèse à reproduire le même. Aussi se retrouve-t-on dans l'empire du spéculum, ce moyen favorable à la répétition, à la représentation de la répétition. Mais à cause de cette coupure mal assumée, mal réalisée, de cette rupture qui laisse comme une trace schizoïde s'établit un horizon sur lequel se durcissent oppositions, dichotomies, distinctions claires, catégories . . .

Une seconde naissance a eu lieu ; on ne se souviendra que de cette renaissance, de cette origine qui fait taire tout ce qui appartient à l'enfance, aux phantasmes, aux rêves. Désormais le père est reconnu comme engendrant le réel ; à la mère est laissé l'engendrement du fictif.

L'origine, l'origine parlée par le philosophe débute sur « cette rature du commencement »¹⁵.

Est-ce que L. Irigaray nous raconte à travers ce mythe-métaphore-interprétation (?) l'origine de cette irréductible habitude occidentale de penser l'Autre en fonction du Même ? Elle viendrait d'une naissance mal assumée, d'un engendrement maladroitement corrigé. L'imaginaire n'a pas longtemps louvoyé.

15. *Idem*, p. 390.

Tout de suite il s'est fixé sur un contraire d'autant plus magnifiquement qu'il devait faire taire, qu'il devait s'empresse de refouler. Somme toute, la fonction de cette lumière est de jeter de l'ombre.

Si l'on tire enseignement de cet . . . écrit, faut-il comprendre que toute pensée procédant par opposition institue une structure hiérarchique ? Que dans cette institution tout désir d'égalité s'avère velléitaire ? Que le féminin doit faire méandre parce que peut-être on se baigne toujours dans le même fleuve ; qu'il doit devenir style pour excéder les catégories ; qu'il doit changer d'instruments pour se permettre de nouvelles explorations ?

De quels styles pourrait-on jouer pour échapper au concept, aux oppositions hiérarchiques ? Y aurait-il moyen d'échapper à notre mode de pensée qui convertit toutes les différences en des oppositions hiérarchisées ? Est-il possible de subvertir ce mode d'appréhension du réel ; ou doit-on conclure que la pensée tyrannisée par elle-même ne peut pas se soustraire à elle et retombe incessamment dans sa reproduction ?

POSSIBILITÉS DU PLURIEL

Jacques Derrida¹⁶ nous propose de passer d'une théorie-proposition à une théorie-proposition, du dévoilement de la vérité à la kermesse d'interprétations, de la vérité du sens à la notion d'« indécidabilité » qui plane sur chaque affirmation (sur l'affirmation de l'indécidable, bien sûr.).

Il propose de délaissier le concept, de lui juxtaposer la métaphore, le poème, les légendes et mythes, l'éclatement des images (Klossowski) . . . et le reste à découvrir, la restance à assumer.

Faire lâcher la prise de l'herméneutique pour arriver aux différentes propositions de l'interprétation. Chercher un sens oui, car il ne faut rien exclure, mais cette opération herméneutique sur le texte s'ajouterait au même titre à toutes les autres activités transformatrices de l'interprétation.

16. Derrida, Jacques, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Paris, « Champs », (Flammarion), 1978.

Ne pas se laisser prendre à chercher ce qui est. Rien d'essentialisant. Pas de féminité ou de féminité du féminin ou de sexualité féminine mais l'opération féminine.

Ne pas oublier dans tout discours le sujet de l'énonciation, son incidence et celles du non-dit, tu ou ignoré.

Ceci amène à valoriser le discours dans ses marges. Le vrai et le faux sont une catégorie insuffisante ; l'indécidable prend la place. Un « savoir » cousu d'indécidables, parcouru de décisions d'auteurs qui ont aussi un rapport inconscient à leur discours.

Non plus l'unité mais la complicité dans les multiples alliances, mouvances, duplicités auxquelles elle peut se rendre.

Non plus la cohérence (comment demander l'absence de contradictions ?) mais la congruence. Ainsi les propositions d'apparence féministe dans l'énorme corpus des propositions anti-féministes chez Nietzsche font structure, corps . . .

Derrida nous donne exemple d'une lecture possible de ces mots : « J'ai oublié mon parapluie ».

Que dire de cette phrase entre guillemets écrite par Nietzsche puis éditée ? Elle manque de tout contexte signifiant. Et même s'il était retrouvé, quelles certitudes pourrait-on y lire ? L'auteur est toujours adossé à un inconscient qui prend place dans le texte. Et jusqu'à quel point un auteur assume-t-il ce qu'il écrit ?

Ces mots ont une strate de lisibilité : leur sens organisé syntaxiquement. Elle peut donner lieu à des traductions sans perte dans toutes les langues qui disposent d'un certain matériau à des opérations interprétatives plus élaborées (un décryptage psychanalytique, par exemple). Aussi on peut se retrouver devant un jeu parodique du sens, un secret non parce qu'il en détient un mais parce qu'il en manque, un texte codé et encore . . . et encore . . .

Il ne faut pas conclure qu'il faille renoncer au sens. Les limites ne bordent pas le savoir mais le divisent et le traversent.

Cependant, cette proposition laisse subsister une objection. Si l'on pense à travers des métaphores, images, mythes, poèmes,

et encore . . . , connotés par le jeu des nombreuses hiérarchies, on risque par la multiplicité même de ces discours de masquer, éloigner, nier cette nomination inégalitaire. Peut-être faudrait-il opérer, pour l'enrayer ou tout au moins la réduire, une déconstruction systématique du multiple et non pas seulement de l'Un.

*
**

Faut-il se résigner à penser que l'égalité est un concept trop nouveau ? Il s'est greffé en nous mais d'une greffe ne réussissant pas encore à créer ce qui lui donnerait statut efficace. S'il est vrai que la fonction crée l'organe comme nous le proposent certaines théories évolutionnistes, on se situe dans un temps historique où la fonction existe, s'impose, perdure (les Grecs ont déjà aménagé un certain espace au concept d'égalité) mais maladroite elle tarde quant à la création de ce qui permettrait son exercice. En quelque sorte, elle serait dans un temps où seul le possible, le dire lui appartiendrait.

La pensée, est-elle vraiment susceptible de *nommer* avec une « mentalité égalitaire » ?

Département de philosophie
Université de Montréal

Claude Lagadec, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*. Coll. Science et théorie, Le Préambule, Longueuil, 1983.

Gilles Thérien

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203266ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Thérien, G. (1984). Claude Lagadec, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*. Coll. Science et théorie, Le Préambule, Longueuil, 1983. *Philosophiques*, 11 (2), 415–421. <https://doi.org/10.7202/203266ar>

ÉTUDE CRITIQUE

CLAUDE LAGADEC, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*. Coll. Science et théorie, Le Préambule, Longueuil, 1983.

par Gilles Thérien

Depuis 1976 environ, le débat scientifique le plus percutant est certainement celui de la sociobiologie, cette nouvelle discipline (ou science) dont le père avoué est Edmund Wilson, auteur de *The Insect Societies*, *Sociobiology : the new Synthesis*, *On human Nature* et co-auteur avec Charles Lumsden, de *Genes, Mind and Culture* et de *Promethean Fire: Reflections on the origin of Mind*. La classe scientifique s'est polarisée autour de l'idéologie qu'on supposait inhérente à la sociobiologie. Le débat est vite devenu politique. Les accusations de fascisme, de sexisme, de réductionnisme pleuvent contre la sociobiologie et ses tenants qui se défendent en opposant l'objectivité de la science à l'idéologie. C'est dans ce contexte que le philosophe Lagadec entreprend de réfléchir « philosophiquement » sur les conséquences de la sociobiologie en en prenant le parti. Son ouvrage, auquel il donne le titre de *Dominances*, mot qu'il trouve plus neutre quand il s'agit de parler d'inégalité, entreprend, il me semble, une triple démarche : vulgarisation des thèses de la sociobiologie, réflexion philosophique et polémique. Son ordre d'exposition traite d'abord de l'inégalité (chap. 1), puis de la sociobiologie qu'il présente à partir de la théorie de l'évolution (chap. 2) et dont les thèses centrales : les facteurs de dominance (chap. 3), la dominance sexuelle (chap. 4) et la société parfaite (chap. 5) sont exposées. Il revient ensuite à des considérations philosophiques sur les conséquences de la sociobiologie : la liberté biologique (chap. 6), la morale et la vie (chap. 7), la pensée et la tromperie (chap. 8). Son essai se termine avec le chapitre 9 « De l'égalité » même si ce chapitre est suivi d'un dernier chapitre intitulé « Questions de méthode » qui est, de toute évidence, un ajout. Nous y reviendrons.

Lagadec expose les principales thèses de la sociobiologie. C'est sa démarche de vulgarisation. Il l'annonce d'ailleurs en disant s'être surtout servi de documents écrits, en particulier de *Sociobiology* de Wilson et *The selfish Gene* de Dawkins. Cette portion de l'ouvrage s'inspire surtout du journalisme de vulgarisation scientifique où il est nécessaire d'exposer clairement les thèses avec quelques exemples appropriés qui sont toujours, de l'aveu même de l'auteur, des exemples livresques qu'il prend au pied de la lettre. Il est difficile

ici de faire des reproches à Lagadec sur le fond. Il s'en tient à l'exposition des principes généraux, aux grands traits de la théorie de Darwin, au néo-darwinisme et au lamarckisme. C'est de la même façon qu'il expose la sociobiologie à partir d'une première définition de Wilson : « La sociobiologie est l'étude systématique des bases biologiques de tous les comportements sociaux ». Il se prive d'une définition plus récente et plus précise du même Wilson : "The systematic study of the biological basis of all forms of social behavior, including sexual behavior and parent-offspring interaction, in all kinds of organisms." L'ajout dit l'importance de la formation du lien parental et donc du lien social en insistant sur la sexualité et sur les relations entre individus à partir du cadre de transmission génétique. L'accent est mis sur la reproduction et sur l'évolution génétique (« inclusive fitness ») ce qui va dans le sens des intérêts de l'A. pour les facteurs de dominance (taille, sexe, territoire, agressivité et xénophobie), la dominance sexuelle, la recherche d'une forme de société parfaite dont l'idéal réside dans les sociétés d'insectes, idéal qui n'est pas nécessairement recherché par l'homme. Lagadec s'en tient surtout aux grandes thèses de *Sociobiology* et ne reprend pas les problèmes plus spécifiques traités de façon mathématique dans le cadre de *Genes, Mind and Culture* dont la compréhension est certes beaucoup plus difficile pour le commun des mortels. Il fournit donc une bonne description de « tout ce que l'on devrait savoir » de la sociobiologie pour suivre une conversation sérieuse, un débat télévisé mais guère plus.

Autant on a pu reprocher à Wilson sa naïveté quand il sortait de son propre domaine, autant pourrait-on affirmer la même chose de Lagadec quand il s'aventure dans le domaine des sciences. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne porte pas un regard très critique sur les observations dont il fait état. Prenons un exemple. À la page 61, Lagadec écrit : « Certains bancs de poissons n'ont ni leader ni dominance apparente. Devant un prédateur, chaque membre du banc change d'orientation en même temps, mais le groupe demeure intact ; si le prédateur se présente droit devant, le poisson qui se trouvait à l'avant et à droite du banc se retrouve simplement à l'arrière et à gauche. » Un esprit critique des méthodologies scientifiques doit se demander comment une telle observation peut être obtenue. Il s'agit manifestement d'un banc de poissons dans un bac car le seul moyen de retrouver de façon précise tel poisson qui s'est déplacé est de filmer l'ensemble de l'opération. Dans de telles conditions d'intervention, comment introduit-on un prédateur, et quel genre de prédateur, naturel ou artificiel (un leurre par exemple) ? Et si ce n'est pas dans un bac avec un petit banc de poissons, comment ferait-on pour savoir que tel individu a changé de place avec un autre ? Dans les deux cas, l'observation pose des problèmes. Dans le premier, l'intervention de l'observateur peut être très grande, dans le second, c'est son pouvoir d'interprétation qui prend la relève. Lagadec prend tous les exemples pour parole d'évangile.

La naïveté s'étend aussi à l'absence de distinction entre description et interprétation. Par exemple, en parlant de dimorphisme sexuel, Lagadec écrit ce qui suit : « L'anisogamie, universelle chez les animaux, fait que c'est

ordinairement le mâle qui fait la cour et qui développe les traits propres à convaincre l'objet de ses attentions : plumage rutilant, force et adresse, cornes, panache. Le sexe qui fait la cour d'une manière active est celui qui investira le moins dans l'ensemble des activités et des énergies requises par la reproduction. C'est habituellement le mâle dont la stratégie est de persuader l'autre sexe qu'il possède les meilleurs gènes. Ce qui donne occasion au séducteur moins bien pourvu qu'un autre de faire comme s'il l'était davantage : la tromperie est ici d'essence. La stratégie de la femelle doit donc être faite de réserve, d'attente et du prolongement de la parade nuptiale propre à permettre au candidat effectivement le mieux avantage de se démarquer des autres. » (pp. 84-85). Sans référence, ce texte peut être une paraphrase d'un texte de Wilson ou une mouture de l'A. Dans l'un ou l'autre cas, ce qui frappe, c'est le manque d'esprit critique qui confond description et interprétation en même temps qu'on occulte le rôle de l'observateur. Ainsi, dans le cas des espèces animales, l'apparence visuelle a une importance primordiale pour l'observateur. Qu'en est-il à l'intérieur de l'espèce animale ? Ces descriptions éliminent l'odorat, l'ouïe et le toucher. On sait l'importance de ces trois sens chez l'animal. Le rat, par exemple, en activité sexuelle, émet des ultra-sons, par définition inaudibles à l'observateur humain mais qu'on peut quand même détecter au moins de façon générale grâce à des appareils. La chose est plus difficile quand on passe au toucher ou à l'odorat. En somme, à qui le mâle donne-t-il des signaux visuels ? À la femelle ? Aux autres mâles pour les tenir à distance ? À l'observateur qui n'a d'autre moyen pour distinguer ? L'explication de Lagadec est fortement anthropomorphique en ramenant tout à une « rencontre » entre deux individus où la séduction passe par la vision. Nous cessons ici nos remarques qui valent pour presque tous les exemples cités. Nous avons été personnellement à même de constater la pauvreté de l'expérimentation scientifique en particulier dans le domaine de l'éthologie animale. Il y aurait un livre à écrire là-dessus. Le mythe de la science est encore bien grand !

Toujours dans le domaine scientifique, Lagadec reprend à son compte un certain nombre d'idées, de concepts qu'il serait utile de voir examiner de plus près par un philosophe. Prenons par exemple celui de l'espèce. Formé depuis Aristote, ce concept a été très peu retravaillé par la suite et il est devenu l'un des concepts fondateurs de la zoologie. Or il est très curieux de voir les généticiens réinsérer les résultats de leurs recherches dans des schèmes zoologiques traditionnels. La manie classificatoire zoologique arrive à produire 770 espèces de rats dont les variantes appartiennent grosso modo à l'anatomie. À ces 570 espèces cataloguées selon les normes ne correspondent au stade actuel de nos connaissances que six génotypes. L'un des problèmes les plus évidents des sciences « naturelles » est la conservation d'un cadre conceptuel inadéquat par rapport au développement de la génétique. L'archaïsme conceptuel de certaines théories de la sociobiologie et de l'éthologie tient en grande partie à l'absence de mise en question de la zoologie et du peu d'importance théorique qu'on lui accorde, la considérant à tort comme un dogme. De même en parlant de la société biologiquement parfaite, c'est-

à-dire de celle où l'individu se fond dans l'espèce et vice versa, Lagadec aborde le problème des « sommets » de la vie sociale qu'il classe, suivant Wilson, en quatre. Il nous semble qu'ici aussi une réflexion philosophique critique aurait pu soulever le problème de la représentation linéaire de l'évolution. La perspective sociobiologique n'est pas archéologique. Les sociétés animales ne sont donc pas pour la plupart « en ligne » mais « en parallèle ». Aucune société animale n'est isolée dans son milieu. Les biotopes sont des ensembles complexes où il est parfois très difficile de distinguer les forces, les influences en présence. Nulle part, l'A. ne nous convie à une réflexion qui tienne compte de cette complexité.

Dernières remarques sur la démarche scientifique. On s'étonne de constater l'absence de documentation sur le développement du cerveau, remplacé curieusement parfois par son contenant, la capacité crânienne. Si le cerveau de l'homme est différent de celui de l'animal, et il l'est, c'est par sa formation (nombre de neurones, multiplicité des relais et des réseaux synaptiques) et son fonctionnement. La question se pose tout naturellement de savoir ce que le cerveau humain fait dans l'évolution. Est-il le dernier maillon de la chaîne de vie dans notre système ? Par son pouvoir rétroactif, forme-t-il une boucle, subsumant ainsi tout le développement neurologique antérieur auquel il aurait ajouté une sorte de pouvoir « réflexif » ? Il nous semble difficile de ne pas prendre en compte cette dimension de l'évolution d'autant plus que, très curieusement, le cerveau est le seul organe dont les cellules ne se reproduisent pas. Voilà qui devrait éclairer de façon bien spéciale le rapport du « pilote et de son navire », métaphore qu'utilise beaucoup l'A. pour parler des rapports de l'esprit et du corps. Il est aussi un peu gênant de constater l'absence de mise en contexte de la sociobiologie par rapport à l'éthologie, animale et humaine, et à l'anthropologie. Si la sociobiologie a un avenir, c'est conjointement à ces disciplines qui cherchent aussi à se définir comme sciences et qui partagent toutes le même objet. L'A. se contente de mentionner la sociologie qui, elle aussi, se doit de réexaminer ses fondements dans le même contexte.

Au début de cette étude, nous avons mentionné la démarche philosophique comme un des points majeurs de cet ouvrage. C'est dans les pages consacrées à la philosophie que nous trouvons le plus d'idées intéressantes mais que nous ne croyons pas fondées sur la sociobiologie, ou du moins sur ce que l'auteur en dit, mais bien sur son prétexte. Les deux thèmes majeurs de l'inégalité et de la tromperie méritent la lecture de l'ouvrage. Le rappel du texte de La Boétie sur la servitude volontaire (circa 1548) nous fait penser qu'il suit de peu la publication posthume du *Prince* de Machiavel (1532). Ces deux textes se répondent et l'on peut déplorer l'absence du second dans la perspective de Lagadec sur l'inégalité et la tromperie. Que la pensée moderne ait surtout conservé les arguments de la tyrannie n'est peut-être qu'un effet spéculaire de notre condition de servitude.

La démarche philosophique de Lagadec s'appuie sur sa démarche scientifique. Si l'inégalité est la norme au sens de la sociobiologie, que reste-t-il

de la morale et de la liberté humaine ? Autrement dit, si la norme est la règle du comportement social, à quoi peuvent servir les concepts de morale et de liberté, cette dernière fondant la première ? Lagadec écrit :

Parce qu'ils sont des vivants, les hommes ont donc aussi leurs règles et parce qu'ils sont des vivants sociaux, ils ont aussi leurs normes.

Mais, parce qu'ils sont aussi des êtres moraux, le rapport des hommes à la norme est en partie délibéré, délibératif, non-automatique et statistiquement plus imprévisible que le rapport à la norme des autres animaux. (p. 129)

La facilité avec laquelle on passe ici de vivants à vivants sociaux et ensuite à êtres moraux déconcerte. Une sorte de lapsus épistémologique marque ce saut par le passage d'un paragraphe à un autre comme je l'ai indiqué dans la citation. Après la longue exposition de la sociobiologie, de la continuité dans l'échelle des vivants, voici que nous sommes conviés à reconnaître un caractère spécifique à l'homme, à tous les hommes, à tous les individus, soit l'égalité de la liberté et de la morale. Ensuite, le philosophe nous dit qu'il faut savoir que dans le cas du vivant, la règle n'est pas l'invariant, que dans celui du vivant social, la norme n'est pas le comportement mais qu'en morale « le mot et la chose ont tendance à se confondre parce que la chose dont on parle n'est pas aisément objectivable ou accessible, peut-être à la méthode scientifique. » (ib.) Ainsi la sociobiologie peut-elle tout normalement déboucher sur une métaphysique, ce à quoi nous convie le statut inconfortable de la morale : être une confusion du mot et de la chose. Plus tôt, il disait de la morale qu'elle entretenait « un rapport qui est en partie discursif ». (p. 128). Ce rapport discursif n'est jamais défini mais est donné. La morale serait-elle alors un fait de langage, un effet ?

Lagadec tient au vocable « morale » dont une partie de la connotation m'apparaît moins neutre que celle du mot « éthique ». Tant pis. S'il est question de morale, il doit être question de jugement moral, de valeurs morales, de discours évaluatifs. L'A. ne précise jamais de façon claire ce qu'il prétend être le champ de la morale. Wilson donne comme exemple la prohibition de l'inceste, exemple douteux puisque, à la limite, il tombe sous le coup de la norme sociale. Les exemples de Lagadec touchent presque tous le domaine de la politique, de ce qui aurait été traditionnellement le champ de la morale sociale. Il nous devient difficile de savoir s'il faut comprendre la morale comme une transformation morale de la norme sociale d'inégalité chez le vivant, l'égalité démocratique devenant une sorte d'extension de la norme. L'expression de l'A. est trop souvent ambiguë, à peine dégagée de l'intuition qui la crée :

La morale humaine est une chose sur laquelle la science actuelle est sans prise ; la morale n'est pas l'obligation, elle ne connaît pas la loi ou la norme, mais seulement l'avis, le conseil ou la recommandation. La morale ne relève pas du savoir objectif mais d'un savoir d'un autre ordre, facile à constater mais multiforme et malaisé à circonscrire. C'est le savoir de l'immense expérience humaine, le savoir de la sagesse peut-être, celle d'un

Salomon par exemple, celle de ces Juifs qui déposaient leurs péchés dans un bouc dit « émissaire », et le chassaient dans le désert. La morale, c'est le savoir qui a créé l'étonnante *common law* anglaise. C'est le savoir de l'artiste en nous tel que le concevait Nietzsche, c'est notre sens poétique, notre sens mystique, c'est le savoir qui a inventé les mensonges d'Ulysse et le courage d'un Morgenthauser. (p. 143)

En somme, si l'inégalité est la norme sociale, l'individu garde une liberté face à cette norme et peut établir une morale. Il est difficile de croire ici à autre chose qu'à une reprise de la distinction nature/culture avec l'intention manifeste de reléguer du côté de la nature les règles du vivant et les normes du social, pour conserver à la culture, par les cultivés définie, le mérite de régir les sphères de la liberté individuelle. Derrière la morale se profile une conscience « biosphérique ».

Pourtant cette morale qui s'érige sur un rapport discursif est vouée à la tromperie, sœur jumelle de l'inégalité. La tromperie est mise au compte de l'intelligence et couplée avec le jugement sur le mensonge. Il s'agit bien ici de tromperie, de mensonge et non d'erreur. Il y a là tout un débat qui est à peine esquissé. L'A. a ici une intuition très riche quant à la perception de la conduite humaine et surtout du discours qui s'organise autour d'elle. Que l'intelligence soit un sous-système qui vienne par le moyen de la tromperie garantir la survie de l'espèce, voilà une façon de repenser la cassure traditionnelle corps/âme qui ne manque pas d'audace. Au Cogito cartésien, il est donc possible d'opposer un « Je mens, donc l'espèce est et je suis. » L'intérêt de cette position est connu en Orient. La sagesse bouddhique, le Zen en particulier, a entrepris de faire taire le sous-système qu'est l'intelligence plutôt que de lui accorder la première place comme en Occident. On remarquera sans doute que c'est dans le même cadre idéologique que l'on croit à la réincarnation et à la continuité entre les espèces animales et humaine.

La seule morale qu'il est alors loisible de développer est l'intériorisation de la norme . . . ce que le moine zen recherche dans le satori. Mais cela laisse ouvert le problème de la société : qui gouverne et légifère pendant que les vrais sages savent que ces pauvres besogneux ne font que travailler au maintien d'un fragile équilibre ? Éternel débat entre sagesse et science, entre non-pouvoir et pouvoir. L'essai de Lagadec me semble, un peu malgré lui, mener tout droit à cette question. Peut-être qu'un jour, une sociobiologie mieux étayée, moins philosophiquement naïve, pourra-t-elle conduire la science occidentale à repenser le sujet de la science. La résistance est déjà bien grande. C'est le sujet cartésien qui résiste. Et « nolens, volens », Lagadec semble toujours se garder un petit sujet cartésien dans le tiroir . . .

Démarche polémique aussi que celle de Lagadec. Tout au long de l'ouvrage, dans un style agréablement sarcastique, il assène quelques coups au marxisme, aux divers gouvernements, aux instances syndicales, aux féministes et aux sexistes. Tout son dixième chapitre, consacré à des questions de méthode est en fait une réponse polémique à des questions que le lecteur ignore mais qui lui viennent, de toute évidence, des premiers lecteurs de son manuscrit.

Tant pis pour le lecteur qui voudrait savoir. Il reprend alors ses positions sur la sociobiologie et les atténue. À la fin, le moraliste sent le besoin de se retrouver parmi les moralistes. Or des moralistes, qu'est-ce que ça fait (selon la plus élémentaire sociobiologie) ? Ça parle, sans pour autant faire une théorie du langage. Et le ça, c'est la norme. Le dernier chapitre contient en germe sa propre contradiction du point de vue du Cogito cartésien. C'est la vengeance de l'idiot (p. 166). Après avoir assisté à la dissection illégale d'un cadavre humain volé au cimetière, nous revoilà à la salle de cours avec un bon manuel de dissection animale. C'est un pas qu'il n'aurait pas fallu franchir.

Département de linguistique
Université du Québec à Montréal

**Cahiers de recherche sociologique, Vol. I, septembre 1983,
Connaissance et société, Département de sociologie, Université
du Québec à Montréal.**

François Blanchard

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203267ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203267ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Blanchard, F. (1984). Compte rendu de [Cahiers de recherche sociologique, Vol. I, septembre 1983, *Connaissance et société*, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.] *Philosophiques*, 11 (2), 423–425.
<https://doi.org/10.7202/203267ar>

COMPTES RENDUS

CAHIERS DE RECHERCHE SOCIOLOGIQUE, Vol. I, septembre 1983, *Connaissance et société*, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

par François Blanchard

C'est avec plaisir qu'on doit souligner, au Québec, la parution d'une nouvelle revue; liée cette fois au département de sociologie de l'UQAM. Ce plaisir ne devrait pourtant pas nous entraîner sur la voie de la facilité et des congratulations inutiles, car quelle que soit l'absence de dogmatisme qui puisse s'y manifester, on attend tout de même d'une telle publication une certaine qualité.

Cette première livraison des *Cahiers de recherche sociologique* intitulée « Connaissance et société » s'ouvre sur une présentation par le directeur de département d'alors (M. Freitag), puis vient l'introduction au thème de ce numéro (M. Rafie) qui laisse entrevoir un souci épistémologique au sens où il s'agirait d'une « utilisation ordonnée de pratiques scientifiques « régionales » pour apprécier d'autres pratiques « régionales ».¹ Il ne s'agira donc pas de renouer avec la sociologie de la connaissance et ce n'est qu'une fois la lecture achevée que l'on pourra se demander si le thème avait bien un sens unificateur.

Cette structure souple et thématique peut sembler intéressante mais nous aimerions plutôt souligner les difficultés, ici manifestes, que l'absence de politique éditoriale stricte peut laisser subsister : nous ne savons pas si les textes furent soumis à un jury de pairs, non plus que nous ne savons qui assume la responsabilité de leur édition.

Ainsi, les deux premiers textes, celui de Marcel Rafie qui pose, à propos des sciences, le problème « transitions ou ruptures » à partir d'une lecture partielle de l'œuvre de Bachelard et de Kuhn, et celui de Gilles Dostaler qui tente de construire une histoire du concept de transition dans la pensée économique, s'ouvrent de la même manière : la définition lexicographique du vocable transition.

1. « Présentation », *Cahiers de recherche sociologique*, page 6.

Or ces deux articles, qui sont la reprise de conférences, sont aussi des republications dont on peut questionner — franchement — la pertinence dans le cas du premier, puisqu'il s'agit d'une exégèse de textes de Bachelard et de Kuhn qui se paie le luxe d'ignorer *toute* la littérature critique consacrée à ces auteurs. On peut se demander, par exemple, comment il est possible d'étudier la notion de paradigme en ignorant l'article de M. Masterman dans *Criticism and the Growth of Knowledge*² (car même la philosophie a dépassé le stade du penseur solitaire confronté au texte original . . . !), pour ne rien dire d'une problématique qui, pour traiter du développement des sciences, en reste à Bachelard et à Kuhn, en 1980 ou 84 . . .

Quant à l'article de G. Dostaler, excellent par ailleurs, il se heurte à une difficulté de taille ; car si le « concept » de transition est un produit moderne, probablement marxien, toute relecture de la pensée économique antérieure ne peut que se transformer en une quête des précurseurs (notion que G. Canguilhem a déjà qualifiée « d'artificielle », d'arbitraire et de « faux objet historique »)³ chez qui l'on retrouve « paradoxalement » l'absence du concept.

Ces cahiers sont complétés par une critique de *La nature de la nature* d'Edgar Morin par Gilles Gagné, critique fort bien écrite, ironique et dévastatrice, et par des articles de M. Freitag et O. Clain intitulés respectivement « Ontologie et sciences humaines » et « Marx, la dialectique et la science ».

À plusieurs titres, ils méritent d'être signalés. D'abord parce que leurs préoccupations et leurs styles sont bien près du discours philosophique habituel et qu'ensuite, la qualité de leurs argumentations laissera l'impression qu'une critique rigoureuse en est possible.

Le texte de M. Freitag, conçu comme un écho à un texte de Merleau-Ponty, s'attaque aux fondements des sciences humaines à travers l'histoire du « concept d'être » et de son rapport à la parole. Par des raccourcis saisissants, il peut ainsi opposer les communautés de paroles aux sociétés d'individus, puis aux sociétés d'actions. Ce discours métaphysique n'évite pas deux écueils : ce que l'on prend de prime abord pour un haut niveau d'abstraction se révèle parfois être une généralisation hâtive et le lecteur attentif aura tôt fait de ressentir un certain malaise face à des notes lapidaires qui, par exemple, renvoient Foucault au profit de Cassirer à propos de l'interprétation de la parole analogique de la Renaissance, ou qui se trompent manifestement lorsqu'elles renvoient à Panofsky (cf. les notes contradictoires 6 et 11), puisque « L'essai sur la théorie des proportions » est en réalité « L'histoire de la théorie des proportions humaines conçue comme un miroir de l'histoire des styles » et fut publié par Gallimard en 1969 dans *l'Oeuvre d'art et ses significations* . . . Il existe donc un problème de renvoi aux sources plutôt que de référence. Et puis, il reste à se demander à partir de quel point

2. Margaret Masterman, "The nature of paradigm" in *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos et A. Musgrave, C.U.P., 1970.

3. *Cahiers de recherche sociologique*, page 79.

d'appui et dans quel éther se déploie cette métaphysique, quelles en sont les conditions de possibilité ?

Cette question, Olivier Clain l'abordera de front à propos de l'œuvre marxienne, en soulignant l'ambiguïté irrésolue entre le positivisme et la problématique dialectique, ambiguïté qui est le fruit d'une critique insuffisante de l'œuvre de Hegel et de celles des économistes anglais. Il attribuera même à cette ambiguïté la genèse des interprétations diverses et opposées de l'œuvre de Marx par la suite. Ayant pour but d'élucider, pour lui-même, les conditions de possibilité du marxisme, il tente d'éclaircir la genèse de son analyse et y apporte, pour nous, une réponse simpliste : « notre situation historique nous permet . . . de mieux voir, de mieux situer ce qui a été occulté dans l'analyse marxienne » . . .³ Comme si cent ans d'histoire suffisaient à expliquer pourquoi nous comprenons ce que Marx n'a pas saisi sans toutefois pouvoir le dépasser . . .

Au total, ces *Cahiers* promettent quelques heures de lecture intéressante, surtout qu'ils laisseront aux philosophes l'impression que la sociologie y est suffisamment absente pour qu'ils puissent être d'emblée familiers avec ce discours, et donc critiques.

Institut d'histoire et de sociopolitique des sciences
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Pierre Gravel et Timothy J. Reiss, éditeurs, *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale / Tragedy and the Tragic in Western Culture*. Montréal, Déterminations, Inc., 1983, 262 pages.

Georges Leroux

Égalité, justice et différence

Volume 11, numéro 2, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203268ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203268ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1984). Compte rendu de [Pierre Gravel et Timothy J. Reiss, éditeurs, *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale / Tragedy and the Tragic in Western Culture*. Montréal, Déterminations, Inc., 1983, 262 pages.] *Philosophiques*, 11 (2), 425–427. <https://doi.org/10.7202/203268ar>

PIERRE GRAVEL et TIMOTHY J. REISS, éditeurs, *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale / Tragedy and the Tragic in Western Culture*. Montréal, Déterminations, Inc., 1983, 262 pages.

par Georges Leroux

Pendant quelques années un groupe de professeurs de l'Université de Montréal, animé par Pierre Gravel, Timothy J. Reiss et Claude Lévesque, a consacré un séminaire de recherche à la tragédie et au tragique. En septembre 1979, un colloque international tenu à Montréal venait donner à cette recherche un lieu de discussion et d'échange. Le livre édité par P. Gravel et T. Reiss rassemble les communications présentées à ce colloque, à l'exception de cinq textes qui n'ont pu être reproduits. On y trouve l'écho, riche et diversifié, d'un colloque passionnant, malgré l'absence des interventions, mais le format adopté par les éditeurs pose un certain nombre de problèmes d'utilisation qui méritent discussion.

Par format, je désigne la décision de conserver aux textes des communications leur forme d'origine, autant sur le plan de leur style que sur celui de leur longueur. La majorité des textes sont en effet très courts et livrent plutôt une hypothèse de travail qu'un développement ou un argument élaboré. Cela n'empêche pas certains d'entre eux d'être richement annotés

(comme le texte magnifique de Charles Segal, qui malgré sa concision parvient à dire beaucoup de choses), mais dans l'ensemble on a droit plutôt à des intuitions, des aperçus, quand ce ne sont pas tout bonnement des textes parlés (je pense ici à la dérive de Larivière, qui n'arrive pas à situer son objet et néanmoins produit un effet d'oralité écrite en quelque sorte). Ce parti a pour lui une certaine souplesse, une légèreté. Le texte de Gravel, intitulé « Théorie et tragédie », est un bon exemple à cet égard. Il provoque la discussion sur le problème de la représentation. Le commentaire minutieux de la Poétique d'Aristote que la position de Gravel suppose est ici court-circuité. En revanche, on est rapidement mis en présence d'une forme brève, concise, de son argument : la tragédie ne représente pas le sujet. On ne peut pas dire cependant que cette communication ajoute beaucoup au livre de Gravel sur Sophocle. Comme dans son livre, il est question (p. 15) de « modèle formel », mais cette proposition demeure sans suite. L'intuition semble se raccrocher, polématiquement, aux travaux de Vernant et de Vidal-Naquet. Le texte repris ici de Jean-Pierre Vernant est une déception. Intitulé « Le sujet tragique », il s'agit d'une paraphrase assez générale de ce qu'avait discuté ailleurs, et de manière plus rigoureuse, l'auteur de « Mythe et société ». Il y a certes un regard oblique sur Marx, mais la communication est trop brève (et son sujet trop général) pour qu'on n'y sente pas une complaisance embarrassante.

Sans passer en revue l'ensemble des textes de ces « Actes », on ne peut éviter de mentionner ce problème de format. Un autre problème est celui de la dispersion ou de l'ouverture du sujet du colloque. Les travaux n'étaient pas centrés sur une forme littéraire, encore que la tragédie grecque et la tragédie élizabéthaine soient au cœur du livre, mais sur « la tragédie et le tragique ». Aucun texte ne fournit l'articulation de cette conceptualité, et il faut retraverser les textes de Hegel et de Hölderlin, lus par Cyrus Hamlin et Jean-François Courtine pour saisir comment la modernité se réapproprie la tragédie dans le tragique. Ce n'est pas un moindre mérite de ce livre que de nous donner une traduction nouvelle du texte de Hölderlin « Sur la différence des modes poétiques », commentée splendidement par Jean-François Courtine dans son essai « De la métaphore tragique ». De ce texte, on va naturellement à l'univers de Nietzsche et de Blanchot, dans lequel la tragédie se trouve dilatée totalement à la dimension de son concept. Il revenait à Claude Lévesque de poursuivre sa méditation sur Nietzsche dans le cadre d'un travail sur la tragédie, et ce n'est pas le Nietzsche soucieux de la tragédie grecque qu'on découvre ici, mais en une autre profondeur Nietzsche lui-même tragique. Le passage d'une forme littéraire, déterminée par la poétique aristotélicienne, au concept d'un tragique contemporain qui échappe à la forme ne peut sans doute être élaboré que dans la postérité de Nietzsche. C'est une des richesses de ce livre que de suggérer un parcours ainsi orienté.

Je n'ai pas mentionné tous les textes. Certains sont d'une grande banalité (Audet, « Sagesse et tragédie »), ou trop marginaux, comme c'est le cas de la proposition d'une description formelle, empruntant à la sémantique des mondes possibles. Ce travail appartient à un autre univers théorique. C'est

néanmoins le seul travail de ce recueil consacré à la théorie formelle contemporaine du texte tragique. D'autres contributions (Vernet sur Molière, Deguy sur Marivaux) sont passionnantes, mais on a du mal à les intégrer. Le pouvoir ou la capacité d'un lecteur à tolérer la dispersion connaît ici une limite.

T.J. Reiss propose à la fin un essai de synthèse, « Mimesis et représentation, ou du tragique au politique ». On pouvait déjà le lire dans son livre de 1980 "Tragedy and Truth". Il m'apparaît sans doute ici que comme témoignage de sa contribution au colloque, où cette réflexion de synthèse a trouvé son lieu. Reiss propose une sorte de typologie de la tragédie, selon les époques et les formes de pouvoir que la tragédie représente. C'est un essai intuitif, brillant, qui introduit dans le recueil la perspective, ailleurs trop souvent absente, d'un rapport de la tragédie à l'histoire.

Je n'ai pas d'opinion sur ce que doit être un livre de ce genre. Fallait-il pour rencontrer le premier problème que j'ai mentionné contraindre les participants à fournir des textes plus élaborés, dans tous les cas où leur contribution était trop rapide ? Le livre eût été sans doute trop considérable pour être publié. Fallait-il restreindre le sujet, écarter ce qui se donne ici dans la marge ? Les éditeurs ont choisi de faire un livre très sédimenté, qui œuvre dans beaucoup de directions. Peu de communications laisseront le lecteur indifférent, plusieurs lui feront regretter de n'avoir pas participé à ce colloque, et certaines lui apporteront des contributions de premier niveau.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal